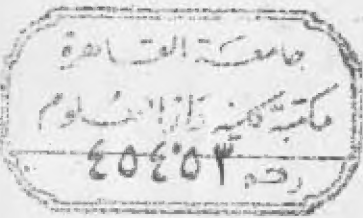


نَحْوُ الصَّوْتِ
وَنَحْوُ الْمَعْنَى

نَحْوُ الصَّوْتِ وَنَحْوُ الْمَعْنَى

نعم علوية



نَعِيمُ عَلَوِيَّة

* نحو الصوت ونحو المعنى.

* المؤلف: نعيم علوية.

* الطبعة الأولى: غشت (آب) 1992.

* حقوق الطبع محفوظة.

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

* العنوان:

□ بيروت/الخمراء - شارع جان دارك - بناية المقدمي - الطابق الثالث.

* ص.ب/113-5158 • هاتف/343701-352826 • تليكس/NIZAR 23297LE

□ الدار البيضاء/42 الشارع الملكي - الأحباس • ص.ب/4006 • هاتف/307651-303339

• 28 شارع 2 مارس • هاتف/271753 - 276838 • فاكس/305726.



تهداها من منعها من



تهداها من

في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود
في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود
في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود

في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود
في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود

في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود

في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود
في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود

في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود
في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود

في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود
في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود

في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود
في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود

في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود
في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود

في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود
في كل يوم من أيام
الجمعة والحدود

يقرن العقل بين إحساس الصوت وإحساس الصورة وبين أي إحساس من نوع آخر. ثم يقيم الصوت دليلاً على ما اقترن به من أحاسيس. فإذا كان هذا الصوت بعينه في الواقع مقروناً بهذه الصورة بعينها في الواقع ثم غابت الصورة وقام الصوت تولت أعصاب الدماغ المختصة بتوليد تلك الصورة الغائبة.

هذا هو فعل العلامة الصوتية. وهو مماثلة لفعل كل علامة. فإشارة السير علامة صوتية تقترن في التجربة الواقعية. بموقف مشهود. فإذا كانت الإشارة حمراء وكان توقف السير قريباً لها فإنها، متى كانت، تُرتَّب في أعصاب الدماغ المختصة بصورة لتوقف السير. فهي دليل على هذا.

ويسع الإنسان أن ينتج العلامة الصوتية بفضل تقنية التصويت التي يشاركه فيها الحيوان. فقد اهتدى إلى آلات النطق وشغلها التشغيل الكفيل بتوليد الصوت الدال أو العلامة الصوتية كلما لزم الأمر.

وجاءت الفيزياء الصوتية لتحسب الطاقة الحركية الواجب توليدها للوصول بالأسماع إلى الاحساس بهذا الصوت وبهذا من أصوات العلامات.

طاقة أ ← صوت أ. طاقة ب ← صوت ب.

صوت أ ← الصورة (أ). صوت ب ← الصورة (ب).

صوت أ + صوت ب ← صوت (أب) + الصورة الخطية (أب) + الاختلاج اللساني (أب) + صورة المدلول (أب).

قد يكون للصوت دلالة محدودة في شخص أو في أفراد مُتَّصِلِينَ أو غير مُتَّصِلِينَ. فهذا الصوت يشكل علامة لغوية فردية. كي يشكل علامة لغوية عامة ينبغي أن يُولَّد عند عامة الجماعة التي تسمعه وتتداوله صور أحاسيس وتجارب أخرى مشتركة بين غالب أبناء الجماعة. كتوليد صوت (لا) في سمع العربي صوراً من مشاهد النقي وتجاريه.

والصوت اللغوي يطرح مشاكل يبري لمعالجتها العلماء والمفكرون، كل في مجاله ووفقاً لمقدرته. كيف يؤلّد الصوت الأحاسيس القرينة؟ كيف دُجّن الصوت واشتُطي إلى المعنى؟ كيف نحوّل الصوت آلياً إلى خط والخط إلى صوت ضمن لسان واحد ومن لسان إلى آخر؟ هذا عدا مشاكل إرسال عمليات التحويل وحفظها. فالفيزياء اليوم في صدد بناء الطاقة المحولة.

لهذه المسائل عنايات دولية ومراكز أبحاث وعُدّد وأموال ورؤوس. لكن ذلك لا يشي الباحث الذي لم يتح له شيء من ذلك عن التبصر في مسائل يستطيع أن يفلح بعض الفلاح في معالجتها مادام كل فرد وكل جماعة مختبراً لغوياً.

فهذا الكتاب ينظر في أمرين: أمر الصوت الذي اُنتخب دليلاً على المعنى القرين وأمر المعنى الذي اعتدّ رمزاً يبيّن ما اقترن به من معان. إنه بذلك بين لغتين: لغة الكلام ولغة مدلول الكلام.

فالأصوات في المسامع لا تحصى. لكل حركة قوية إلى حدّ صوت خاص. وكل من أحس الصوت ومصدره عرف به هذا المصدر. لكن بعض الصوت في الإدراك والعقل يكفي لاستعادة الإنسان تجربته مع الصوت. وهذا المبدأ يعرض الإنسان عجزه عن توليد كافة الأصوات. لهذا كيّس الإنسان الأصوات الخام في وحدات اللغة، الحروف والألفاظ الأم: فكان مقتصدًا في الجهد وملبياً غرضي العمل والتفاهم في الاطارين الذاتي والاجتماعي. فأي صوت طبيعي مهما كان خاصاً لا يفوته أن ينغم بنغم يشده أكثر إلى نغم هذا الحرف أو ذاك من حروف اللغة. مما يجعل من الحروف جواهر صوتية حُصِّصَ الواحد منها من لباب أصوات منفردة. فكان الحرف بالنسبة لتلك الأصوات الخام كالمركز الفلكي الجامع، تتحرك هي في مداره كلما تحركت في الذهن، سواء أكان تحركها وليد إحساس أو وليد حركة عصبية ذاتية في اليقظة أو في الحلم. الحروف قوس قزح الأصوات.

وعمليات التأليف التي قام بها العقل بوساطة جهاز النطق حتى تكوّن المعجم يعيننا منها فقط المحاكاة والترتيب وبعض الابدال والجمع والحذف.

الموضوعات الأولى من الكتاب تدور على ولادة ألفاظ في جمل ففي تخصص تكوّن اللغة، كل لغة.

واللفظ المفرد واللفظ المركب في جمل هما عماد اللغة الصوتية. وهما يؤديان مزيجاً من الأصوات ليكون بهذا المزيج الصوتي صورة في ذهن السامع كانت

له أو نشأت من عملية التأليف الصوتي بتركيب أجزاء المدلولات في وحدة منسجمة مع تركيب الجملة: من كل لفظ جانب معنوي يتصل بجوانب من ألفاظ أخرى، فيقوم معنى واحد بجملة لفظية واحدة.

هذا التركيب الصوتي اجتماعي قومي: يُخسِن أدائه وفهمه جميع أفراد المجتمع المُعَلِّم به. فالتركيب الصوتي الخاص بمجتمع هو خبرات عاشها أفراد المجتمع سمعاً ومراساً ولم يعشها غيرهم. فكانت صناعة لا يجيدها من عداهم. يصوغ الفرد لفظاً أو جملة ويرسله طاقة إلى سمع مواطنه فيسمع المواطن أصواتاً يترتب عليها إدراكه لمعنى ابتلاه هو وغيره من أبناء المجتمع. وإذا لم يكن قد ابتلاه فإنه مجبر على أن تتألف في ذهنه صورة لمعنى مؤلفة من جوانب المعنى التي أسهمت بها المفردات التي يعي معناها هو والناطقون بها.

وصلنا إلى صورة «معقول» اللفظ في حالة الأفراد وفي حالة التركيب. ويمكن اختصارها بهذا الشكل:

كلام ← معنى (أو مدلول أو «معقول»).

هذا الشكل مؤلف من جزئين: الكلام والمعنى.

الكلام قومي لا إنساني عالمي. والمعنى قومي وإنساني على مستوى العالم. فقولك: «هذا يصيد وهذا يأكل السمكة» تركيب صوتي ولفظي لا يحل رموزه إلا عربي أو متعلم للعربية. وكذلك هي الحال بالنسبة للعربي الذي يسمع هذه الجملة الفرنسية: *Celui-ci peche et celui-là mange le poisson*؛ إنه لن يحظى منها بظائل.

لكن الفرنسي يدرك، بالتركيب الصوتي الفرنسي هذا، ما يدركه العربي بالتركيب الصوتي العربي المقابل. ويدركان بالمعنى المشترك معنى إنسانياً عاماً.

المعنى واحد عند العربي والفرنسي والتركية اللفظية، صوتاً وخطاً، تختلف من قوم لقوم. فغير الترجمة والتعريب يفهمون عنا وتفهم عنهم. فيقوم المفهوم، من ثم، بدور العلامة. ومن علامات المعاني تتألف لغة المعاني.

فالجماعات البشرية قومية اللسان إنسانية العقل والإدراك. لذلك نجد الناس بين مقدس للسانه وآخر يعد اللسان غربة المعنى إلى نفوس الآخرين. والذين دعوا الجملة عبارة هم من هؤلاء؛ فالجملة عبارة.

ويتفوق المعنى على اللفظ ليس فقط بعالميته بل بكونه، مع هذه العالمية، رمزاً

دالا. فالدلالات هي في الأصل للمعاني. إن الذئب هو المعنى وليس صوته أو اسمه والنار هي المعنى وليس صوتها أو اسمها.

غير أن المعنى قد تقتصر دلالاته على ذاته وقد تتعدى ذاته إلى ما يتعلق به في حين أن اللفظ لا يمكن أن تقف دلالاته عند حدود ذاته، ما لم يكن السامع محدود الفكر بحدود ما يسمع من أصوات الألفاظ أو بحدود ما يرى من صورها.

كيف يصاغ اللفظ من الأصوات الخام؟ كيف تناط به الدلالة؟ ثم كيف تتطور الدلالة أو تتحرك ما بين قطبي الحقيقة والمجاز؟ هي الأسئلة التي يدور عليها الفصل الأول من الكتاب.

أما باقي الموضوعات فتعالج بعض مذاهب العقل في الدلالة بأحد المعاني على آخر. ويتحرك ما بين الطاقة المولدة للكلام الحقيقي فالمجازي وبين مبادئ العقل في الدلالة بالكناية، وفي المجاز الوثني، وفي الوعي لعمله وذاته.

ويقع هذا الكتاب على طريق الكتاب الذي يليه أي «الاختلاج اللساني» ويتضمن لمحات ابتدائية من الاختلاج اللساني.

فالكتاب يمكن أن يزود القارئ بمعرفة إضافية في ثلاث مجالات هي المجال اللساني والمجال الفكري والمجال الاناسي.

وإذا لم يطبع الطبعة تلو الطبعة بلا نقد، كما جرى لسالفه: «بحوث لسانية - بين نحو اللسان ونحو الفكر»، فإني لأرجو له نقاداً ألداء ولكن أكفاء.

المؤلف

المدينة:

تقصي اللفظ

1 - «ومن أهل المدينة مَرَدُوا على النفاق» (التوبة 101).

«وجاء من أقصا المدينة رجل يسعى» (يس 20).

وفي السطر الثالث من نقش النمارة:

«بزجي في حيج نجرن مدينة شمر وملك ومعدو ونزل بنيه».

«وترجمته إلى العربية كما يلي:

«إلى نرجي (أو بزجي) في حيج نجران مدينة شمر، وملك معدا وأنزل (بمعنى قسم بين) بنيه». (ع. ع. - و. وافي، فقه اللغة ص 104).

يبني على هذا أن لفظة / مدينة / درجت، في اللسان العربي، منذ الجاهلية المظمورة آثارها، وما تزال. وقد عالجتها معجمات العربية بقديمها وجديدها. ولخص ابن منظور، في «لسان العرب»، نظر المعجميين السابقين في (مدن) من ناحيتي الدلالة والاشتقاق وأورد في دالاتها:

- «مَدَنَ بالمكان: أقام به».

- «ومَدَّن الرجل: أتى المدينة».

- «والمدينة: الحِصْنُ يبنى في أَصْطُمَةِ الأرض. وكل أرض يبنى بها حِصْنٌ في أَصْطُمَتِها فهي مدينة».

والأَسْطُمُ والأَصْطُمُ: مجتمع البحر.

- «والمدينة: اسم مدينة سيدنا رسول الله».

- «ويقال للرجل العالم بالأمر الفطن: هو ابن بجديتها وابن مدينتها وابن بلدتها...».

- «قال الأحول: قال ابن الأعرابي: ابن مدينة ابن أمية» «قال ابن خالويه: يقال للعبد مَدِينٌ وللأمة مدينة» وقد فسر قوله تعالى: إِنَّا لَمَدِينُونَ، أي مملوكون بعد الموت، والذي قاله أهل التفسير: لمجزيون.

- «ومَدِين: اسم قرية شعيب».

- «والمَدَان: صم. وبنو المَدَان: بطن».

- «وفي الحديث ذكرُ مَدَان... ويقال له: قِفَاءُ مَدَان؛ قال (أبو منصور): وهو وادٍ في بلاد قضاة».

هذا ما جمعه ابن منظور من دلالات /مَدَان/ و /مَدِين/. ودأبه أن ينقل شك اللغوي الثقة، إذا كان من شك؛ مثال ذلك في هذه المادة:

«قال أبو منصور: وقال بعض من لا يوثق بعلمه: مَدَنُ بالمكان أي أقام به، ولا أدري ما صحته». وعن الأزهري في لسان العرب قال: «قال الليث الدِّينُ من الأمطار ما تعاقد موضعاً لا يزال يَرُبُّ به ويصبيه» (وَدَن) «وقالوا لا تبتني المدن إلا على الماء والكلأ والمحتطب. فدخلت النار في المحتطب؛ إذ كان كل عود يورَى». (الحيوان ج 5، ص 99). الدِّين هو الماء؛ فهل انحصر معناه في قانون توزيع الماء أي التشريع والشرع والشرعة ثم صار القانون المقدس؟ وهل كانت المدينة تعني الماء أولاً فالإقامة على الماء؟.

2- يبدو أن لا خلاف يذكر، بين المعجميين، حول مدلولات هذه المادة. لكن الخلاف قائم في ما يتعلق باشتقاقها. أحدمراجع ابن منظور يقرر أن /مدينة/ من /مَدَن/ على وزن فعيلة، «وتجمع على مدائن بالهمز ومَدْنٍ ومُدْنٍ بالتخفيف والتثنية». ويقول: «فيه قول آخر: إنه مفعلة من دَنَت أي ملكت». ويتخذ له شاهداً من ابن بري الذي قال: «لو كانت الميم في مدينة زائدة لم يجر جمعها على مُدْن. وفلان مَدَّن المدائن: كما يقال مَصَّر الأمصار؛ أي أن الميم أصلية. وقال ابن بري: «سئل أبو علي الفسوي عن همزة مدائن فقال: فيه قولان، من جعله فعيلة من قولك مَدَن بالمكان، أي أقام به همزه، ومن جعله مفعلة من قولك دِنَن أي مُلِكَ، لم يهمزه كما لا يهمز معايش». فالياء في معايش أصلية: غاش يعيش مَعِيشة، وهي أصلية في مداين من دِين: دان دِينَ مَدِينة مداين. أما المدينة: الحصن، فالنسب إليها «مَدِينِي»، والجمع مدائن ومُدْن». «قال ابن سيده: ومن هنا حكم أبو الحسن فيما حكاه الفارسي أن مدينة زائدة، يعني من مَدَن لا من دِين. وأيده الفراء معتبراً ياء مدينة زائدة. والنسبة إلى المدينة تكون على /مَدْنِي/ للرجل والثوب، وعلى /مَدِينِي/ للطير ونحوه». و«قال سيبويه: فأما قولهم مدائني فإنهم جعلوا هذا البناء (مدائن) اسماً للبلد، وحمامة مدينية وجارية مدينية».

والأمة المدينة، فالميم فيها «ميم مفعول»، على أن أصلها /دَان/. واستند أبو منصور إلى القول «مَدَن الرجل إذا أتى المدينة» ليحكم بأن «هذا يدل على أن الميم أصلية»؛ وقال: «إذا نسبت إلى مدينة الرسول، (ص) قلت مَدْنِي، وإلى مدينة المنصور مَدِينِي، وإلى مدائن كسرى مَدَائِنِي». لئلا يختلط النسب. وهذه عبارة الصحاح للجوهري.

ولم يُنعت أي من مدينة أو مدائن بـ «أعجمي». غير أن صاحب اللسان قال: «ومَدْنِي: اسم أعجمي، وإن اشتقته من العربية فالياء زائدة، وقد يكون مفعلاً وهو أظهر». والنسبة إلى مَدِين «مَدِينِي». ولم يذكر /ميدان/.

انحصر الخلاف، بصورة عامة، في أصل مدينة. وانقسموا فيه إلى فئتين. واحدة ترد اللفظ إلى ما قال فيه الجوهري «فعل مُمَات»، يعني /مَدَن/، وفئة ترده إلى /دَان/ و /دِين/. ولم ينف أي منهم نسبته إلى العربية.

من الناحية الصرفية يمكن رد /مدينة/ إلى أحد الجذرين. ولكن يعوزنا الجزم بأحدهما. فالذي همز قائلاً /مدائن/، أشار إلى أنه من /مدن/. والذي لم يهمز قائلاً /مداين/، أشار إلى أنه من /دِين/. والعرب، كغيرهم، يجرؤون في كلامهم على أوزان تفعل فيهم فعلها دون وعيهم. وبما أنهم قالوا هذا وقالوا ذلك فيكونون فئة تأثرت بـ /فعائل/ وأخرى بـ /فعايل/، أو يكونون قد ضاعوا بين الصيغتين فلم يميزوا. ويكون، بالنتيجة، في كلامنا ثغرة لم نتكهن بعد من سدها، هي إمكان صياغة /فعايل/ و /فعائل/ من مصدرين واحدهما غير الآخر.

هذه المشكلة تطرح نفسها حال النظر في /مكان/. بعضهم يرده إلى /مكن/ والبعض الآخر يرده إلى /كان/: «التهذيب، الليث: مكان في أصل تقدير الفعل /مَفْعَل/، لأنه موضع لكتيونة الشيء فيه، غير أنه لما كثر أجروه في التصريف مجرى /فَعَال/، فقالوا مَكْنًا له وقد تمكّن، وليس هذا بأعجب من تمسكن من المسكن» (اللسان، عن الأزهري، مكن).

ويثر هذا الرأي رأي ثعلب:

«يطلق أن يكون /مكان/ فعلاً لأن العرب تقول: كُنْ مكانك وقُمْ مكانك (لعلها مقامك) واقْعُدْ مقعدك. فقد دل هذا على أنه مصدر من كان أو مَوْضِع منه». ويعود فيقع في الاستعمال المعارض لمبناه: «وإنما جمع /أمكنة/، فعاملوا الميم الزائدة معاملة الأصلية، لأن العرب تشبه الحرف بالحرف، كما قالوا منارة ومناثر فشبهوها بفَعَالَة وهي مَفْعَلَة من النور. ولو كان للعرب /مَنَر/، لأعوزتنا الحجج لرد منائر إلى أي من /نور/ و /مَنَر/».

هذا الإشكال يرد إلى إشكال متفرع:

علاقة الجذر الأزيد بآخر كامن فيه، مثل: /مكان/ و /كان/، أو /مكن/ و /كن/، أو /مدن/ و /ذن/، أو /دعثر/ و /عثر/، أو /حصرم/ و /حصر/...

ومن هذا الإشكال فرع ثان: علاقة جذر زُمت مصوّتاته، أو أحدها، بآخر مُدّ فيه بعض ما زُمت في أخيه: مدّ /ماد، بدّ /باد، شكّ /شكا...

وفرع ثالث تعاطته العرب ولم يروّج، يعني تطور صوت أو أصوات حروف اللفظ إلى ما يجانسها في الأسماع، مثل: غنّ /جنّ، جنّ /ذنّ، كنّ /تنّ /طنّ، مكنّ /مدنّ... «يقال: ضرب رجله فطأ ساقه وأطرها وأثنها وأثرها، بمعنى واحد، أي قطعها».

النون صارت راء والطاء تاء. وبذا ولدت ثلاثة ألفاظ متجانسة أصواتاً ومدولات، تفرقها بينونات صوتية ومدلولية طفيفة.

3- فالتطور الصوتي - المدلولي يكشف أخوية لفظية ليست أوثق منها أخوية المشتقات المعترف بقياسها كالرحم والرحمة والاسترحام والرحمن والمحترم...

أخوية الصوامت تظهر في التحولات الصوتية التي كرس لها اللغويون كتباً أو فصولاً من كتب. فابن السكيت ألف فيها كتاب الإبدال، ومن أبوابه: «باب الدال والتاء»، ومما فيه: «مدّ في السير وقتاً بمعنى واحد» (ص 03). ومنها «باب الكاف والجيم»، وجاء فيه: «يقال: سَحَقَهُ وَسَهَقَهُ وَسَهَجَهُ» (ص 118). و«باب الطاء والدال»، وفيه: «الأصمعي، يقال: مطّ الحرف ومدّه، بمعنى واحد» (ص 119). و«باب الطاء والتاء» ومنه: «يقال: طعنه ففطّره وقتره، بمعنى واحد» (ص 129).

وابن جني في «الخصائص» يعني بالإبدال في عدة أبواب، منها: «باب في الحرفين المتقاربين يستعمل أحدهما مكان صاحبه». وأورد فيه: «رجل /خامل/ و /خامن/، النون فيه بدل من اللام... قام زيد /فمّ/ عمرو، الفاء بدل من التاء في /ثمّ/، ألا ترى أنه أكثر استعمالاً». وقبيل ختام هذا الباب قال: «ونحن نعتقد، إن أصبنا فسحة، أن تشرح كتاب يعقوب بن السكيت في القلب والإبدال». (ج 2 ص 88).

ويعقد ف. ده سوسور في «دروس اللسانية العامة»، فصلاً في الإبدال الصوتي لغوي عنوانه: «التحولات الصوتية» في الكلام ويقرنه بآخر عنوانه «التماثل» (اتباع مثال في الحركة الصوتية)؛ ويُقرّ، في الثاني، أن هذين القانونين يشكلان «العامل الأكبر في تطور اللغات، أي الوسيلة التي تمر بها اللغات من حالة انتظام إلى حالة أخرى»:

«Le grand facteur de l'évolution des langues, le procédé par lequel elles passent d'un état d'organisation à un autre». (cours de linguistique générale, p. 223).

ومن أمثله: «honōs» المثال الشرعي المتوارث و«honor» متافسّه، و«honorem»، المخلوق الجماعي المكوّن من الأشكال التي خلّقت (ont créé) هذا المتافس. (ص 224).

4- هذا النوع من التحول وقف عنده اللغويون العرب ولم يعن به كفاية الدارسون المحدثون؛ من ذلك ملاحظتهم أن ما كانت فاوّه فعينه /فل/، وثُلث، يحافظ على جوهر معنى ثنائيه ويغني معنى بما انضاف إليه، مثل: قلّ، فلح، فلش، فلق، فلج...

وأنت تجد تحولاً طريفاً آخر، يمكن اغناؤه ليستوعب قانون التحول بالزيادة، سواء في أول اللفظ أو في وسطه أو في آخره. انظر في هذه المواد مقرونة إلى بعضها: قمّ /لقم؛ همّ /لهم؛ كفّ /لكفّ؛ كمّ /لکم؛ سنّ /لسنّ؛ حنّ /لحنّ؛ بتّ /لبطّ؛ شفّ /رشفّ؛ عثّ /لعثّ...

يمكن استكناه المدلولات لكشف مدى الرابطة المعنوية ما بين ثنائي من هذه وبين ما يثبث أولياً باللام. فقد ينكشف أن أصل الحس الذوق، أي الإحساس باللسان، لأن اللحن يكون به وحده. و /همّ/ حكاية صوت الهمهمة على المشتّى، لذلك تخرج منها /لهم/ لتدل على الاتهام و(نهم). وعندنا /كمّ/ و /لکم/ فال /كمّ/ ومنه الكمامة، توضع على الفم لتحول دون الأكل والكلام ولتنقية الهواء. واللکم كأنه بالکمّ على الفم، فيكون قد جمع ما بين أداة الضرب وموضعه. و /شفّ/ صوت أخذ السوائل، ومنه /رشف/ و /نشف/؛ ويبدو أنه قد حذ عن اللام إلى الراء والنون، وهما اختاها، لأنهما لّد نطقاً من /لشف/...

5- انطلقنا من معالجة الخلاف في ردّ /مدينة/ إلى منطلقها. ولحل هذا الإشكال كان ينبغي التوقف عند الميم. والميم عشقت الجذر اللغوي أيما عشق. نراها في مفعول، ومُفَعِّل، ومُفَعَّل، ومُسْتَفْعِل، ومُفَعَّل، ومفعول... لهذا كان حرياً بنا أن نرى إن كانت الميم قد اقتحمت /ذنّ/ و /دان/، و /كنّ/ و /كان/... أم لا.

أمعن النظر في مدلولات الثلاثيات التالية: مثّل، مجّد، مَحْض، مَضَغ، مَسَل، مَسِكَ، مَهَز، وجردها من الميم، ثم انظر في مدلولات الثنائي الحاصل المضعف: تلّ، جدّ، خَضّ، ضغ (مضعف)، سلّ، سكّ، هَزّ. وانظر كذلك في أجوافها ونواقصها من مثل: سال، خاض، تال... تلا، جدي، سلا... تجد بين هذه وتلك صلات معنوية وثيقة، وتجد بالطبع بينونات رتبها الاستعمال بمناحيه. فمأزوراً بالزيادة الصوتية: الميم. وهذه البنية تتفق وقانون الاستزادة بدءاً وحشواً وتذييلاً، كما تتفق مع الأمثلة الممحصنة التي حققها أسلافنا ونحققها. ويمكن

التنبيه إلى أن الحركة الطبيعية، مقرونة بصوت أو مجردة منه، تزود الذهن بوزن /خَبَب/ الذي يشكل القاعدة النفسية المستقيمة لبناء /فَعَلَ/ والاستكثار منه، دون أن تهيج القاعدة النفسية المبنية من استقبال /دَقَ/ (أي أنموذج الثنائي المضغف). ويبدو أنهم في أول الأمر لجأوا إلى فك الإدغام في الثنائي المضغف: مَضَضْ، ثم عدلوا عنه ذوقاً، إلى تعويض ثاني المثليين بالصوت المناسب سواء كان أولياً أو وسطياً أو ختامياً. وإذا كانت الطبيعة تعدنا نفسياً لوزن /خَبَب/، فإنها كذلك تعدنا نفسياً لوزن الرباعي استناداً إلى /زلزل/، /سلسل/... (أي الثنائي السالم المكرر) لننتقل بالثلاثي السالم إلى الرباعي. فبندي جوزي يلاحظ ثلاثيات تستضيف الباء ختاماً مثل: ثعلب، أرنب، عقرب (دراسات في اللغة، ص 266-70)؛ وليس هذا سوى جزء من الانطلاقة اللغوية نحو /دَخَرَج/ و /حمدل/، أي نحو التربيع باستضافة الرابع الذي يرمز لما حل محله. فحركات الأصول اللفظية تحكي توقيع الحركات الطبيعية.

إذا كانت أخويات الثلاثيات قائمة على القرابة الصوتية والمدلولية، فإن الثلاثيات يمكن تصنيفها في أخويات قائمة على أمانها الثنائية مستضيفة الثالث المستجد، /دان/، كان/ (أختي دن، كن: مُدَّتْ حركتا أولييهما وحل المد محل المثل الساكن: ن) والقرابة الصوتية بين /كن/ و /دَنَ/ تفتقر بالقرابة الدلالية، فقد جاء في لسان العرب (مادة كن): «الكن: البيت. الكن: ما يرد الحر والبرد من الأبنية والمساكن. وفي التنزيل: وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا». وورد في مادة دَنَ: «ابن الفرج: أدن الرجل بالمكان إِدْنَاناً وَأَبْنُ إِبْنَاناً إذا أقام. ولا كبير فرق بين السكن والإقامة. وبين /مكن/ و /ومَدَن/ قرابة مزدوجة: صوتية دلالية على غرار ما بين /كن/ و /دَنَ/ مع الفروق.

6 - إلا أن السؤال عن الروابط التي تشد /مدينة/ إلى دين/ هو الأهم. فمن الناحية الصوتية حضرها لغويو العربية ما بين /فعيلة/ من /مدن/ و /مفعيلة/ من /دين/. وراينا جموعها عربية خالصة، مع مراعاة اشتقاقها من هذه المادة أو تلك. وإذا كانت موصولة صوتياً بـ /مدَنَ/ بصورة ظاهرة، فإننا نراها موصولة بـ /دين/ بصورة أظهر. لماذا سمى رسول الإسلام يثرب باسم «المدينة»؟ ألا يتبادر إلى الأذهان أن التسمية توحي بأن المسمى أم الدين(*)؟ والعرب تقول: «ابن مدينتها» بمعنى العالم بأمر ما تضره الهاء في /مدينتها/. وهذا يوحي بمعرفته بأمر أمه، البلد، وعقليتها أي دين الأهل. والمدان صتم، معبود. وبنو المدان تشير إلى أن الجماعة كانت تعتبر نفسها بنت معبودها، كما يقال اليوم: كلنا عيال الله. ثم ألا نسأل أنفسنا عن اسم المكان من /دين/، رغم كل ما للدين من نشاط في الأمكنة والأزمنة والمؤمنين؟! وما اسم جماعة الدين؟ فالخلق هم الخليفة. والجماعة الدائمة بدين هي، في تقديرنا، المدينة. واسم المدائن في بلاد الرافدين، واسم مَدِين، قرية شعيب، لا يجعلاننا

نفكر بأن الاسم /مدينة/ هو عبراني أو آرامي سرياني. لأننا، وإن وجدنا في العبرية لفظة مدينة (מְדִינָה / مدينة)، وفي السريانية مَدِينَتو وتعني المدينة (ܡܕܝܢܬܐ = المدينة)، ناهيك عن أن قريتو (ܡܕܝܢܬܐ) تعني قرية، فإننا نجد أنفسنا إزاء نفس المشكلة: أنردها إلى اللفظ العبري دين: / ܡܕܝܢܬܐ /، ويعني: حُكْم، قرار، قانون، محاكمة؟ أم نردها إلى غير وهي المدينة أو البلدة بالعبرية (ܡܕܝܢܬܐ)؟ ولا يمكن ردها إلى السريانية عَمَّار (ܡܕܝܢܬܐ) ومعناها: سكن، أي عَمَر بالعربية. وهذا الواقع يقوي ردها إلى جذر/ دين/ أكثر منه إلى الدولة والسكن والإقامة، والجذر حي في اللغات السامية الحية.

إذا كانت /مدينة/ قد وردت في نقش التمارة، فإن ذلك يعني أنها عريقة في كلام العرب. ونحن لا نعرف تاريخنا اللغوي القديم، لندرة ما بين أيدينا من نصوص تضاهي النصوص العبرية والآرامية في القدم، ولا غيرنا يعرف على كل حال. وعندها يصبح الحكم بعجمة لفظة، هي بعمر أقدم النقوش الأثرية، ولا تزال نابضة بالحياة الولادة، ضرباً من المواقف السياسية المتعلقة بحبال الهوى.

* ملاحظة: في لسان العرب جردة بالأسماء التي تضاف إلى أم، وينوف عددها على الأربعين. يقول ابن منظور: «ولام أشياء كثيرة تضاف إليها». مما يدل على أن العرب كانت تقول /أم كذا/ كما تقول اليوم /آن كذا/. وهذا الانحياز بين أم وما يضاف إليها قد يؤدي إلى الوحدة الصوتية بينهما، مما يعزز إمكانية تكون /مدينة/ من /أم دينه/: «والدين كالدِين». (انظر لسان العرب، أمم، دين). وفي جبل عامل يدمجون /أم علي/ فيلفظون غالباً /إم مغلي/، مما يؤهل لخلق وحدة جديدة هي (مغلي). ويلزم تقصي تأثير (أم) على وحدات المعجم كما يلزم تقصي تأثير (بو) و (أبو) و (بن) (ابن).

1 - أصوات الضرس ومحاكاتها

يمضغ الإنسان طعامه ويمضغ مفأخره فتتجاوب في سمعه أنغام شديدة هي أصوات الضرس. وقد تغري هذه الأصوات صاحبها فيصطنع الضرس كأنه يشدد به عزمته طلباً للصدود في وجه زمن حديد. وتولي صور الحلم الموهوبة ولا يبقى لصاحبنا من حربه الضروس سوى أصداه جعجعة فارغة.

ويلتفت إلى جملة أصوات الضرس ليحاول تمييز جروسها المختلفة. إنها سلسلة أصوات مفترنة بسلسلة حركات. وهي تكون بكونها وتعدم بانعدامها. فما هي أجزاء جملة الضرس الحركي؟ وماذا يقرن بها من جروس الجملة الصوتية المتولدة عن الضرس؟

يستطيع الدارس أن يقف أمام مرآة ويضرس بقوة ثم ببطء، ويراقب وقع الفك على الفك منصتاً بانتباه إلى ما يفرق سمعه من أصوات وناظراً إلى الحركات المولدة لتلك الأصوات.

يكون الفك الأسفل مستقراً على الأعلى؛ فينفرج عنه قليلاً، مائلاً إلى جهة الشمال ومتقدماً بعض التقدم، ثم يعود متجهاً إلى مستقره فتصطدم الأضراس السفلى بالعلية اصطدام المِهْدَة بالمِهْدَة وتجري فوقها بعكس ذلك الميل والتقدم فتضارب قمم هذه بقمم تلك وتكون جملة صدامية مؤلفة من أربع اصطدامات متتالية؛ وكل اصطدام بين ضرسين يستتبع تضارب أربع قمم من تحت بأربع قمم من فوق.

مقابل الاصطدامات الأربعة المتتالية للأضراس الثمانية، 4/4، تتولد أصوات أربعة متتالية الدوي، يشبه كل منها الهدية التي يخلفها في السمع قولك: /د/. ويتألف هذا الصوت من صوت الاصطدام بين زوج من الأضراس ومن أصوات الصدام الحاصل بين تنوءات هذا وذاك، كما هي الحال في قصف الرعد حيث يتولد عن الصدمة الكبرى صوت أجهر تعقبه سلسلة من أصوات أضعف خلفتها اصطدامات أضعف. وتوالي التصادم السريع بين الأضراس يولد في السمع كزة راثية: /ز/، كذلك التي تكون عن الوقوع السريع المتتالي لحبات عاج فوق أمثالها. وقد تكون هذه الحقيقة نافعة في الكشف عن سر مخرج الراء العربية بتردد حافة اللسان

على أوائل الأضراس. كأن من شروط جروس الرء التجاوب العظمي. والشفتان، بصنعك (برز) شفوية، تضجبان يمثل الرء لأتبعهما بتردد انفتاحهما وانغلاقهما السريع يرجان الشنايا ولهذا كانت الرء الياريسية اللهوية أقرب إلى الغين منها إلى الرء، ومن هناك تتحول إلى غين وعين. والمجروس الثالث (بعد الدال والرء) المدحوظ في عملية العلك الشديد، علكاً فارغاً أو علك مأكولات صلبة، هو جرس السين. فبعد اصطدام الضرس بالضرس، والفلك الأسفل عائد إلى مستقره، يزحل الضرس السفلي فوق العلوي زحولاً يجرس في السمع يمثل جرس السين. وإذا أوقعت إيقاعاً لطيفاً سناً على سن أو ناباً على ناب فإنك تسمع مثل هذه النغمة السينية تلحق بالصدمة الناعمة. ومن صوت هذه الصدمة الناعمة ومن السين التي تليها ألفت العامة لفظاً هو (تأس)، وآخر هو (دأس)؛ كأنهم أفاقوا على رنين الدال رغم نغمة اصطدام السين. وهم يصرفون هذين الفعلين. فقد سمعت تعليقاً ساحراً على شيخ عاملي كان يخطب في حفل ويدعو على العدو يقول: «اللهم دأس طياراتهم»، يسأله أن تصطدم بعضها ببعض.

2 - ترتيب جروسها

وإدراكنا الجملة الصوتية المتولدة من الضرس الشديد يتبع هذا الترتيب: د، ر، س. أدركنا صوت الدال قبل غيره لأن الاصطدام، أي الفعل الذي دوى بالدال، كان أسبق. وكان أولى بإدراكنا أن يدرك جرس السين قبل الرء لأن السن التي تصطدم بمقابلها تتزحزح بعيد الاصطدام محتكةً بأختها تستقر فوقها. وهذا التزحزح هو الذي يولد السين. السين بنت الفعل الثاني. فلماذا إذا أدركها الإدراك ثالثة وأدرك الرء قبلها؟ الرء تتكون من ذرج اصطدام الأضراس. فلو قطعت تلك الاصطدامات بلّث يني كل صدمة ضرس لضرس لما كانت راء. فالراء مؤلفة من كرة هذه الضربات. لذا لا تتضح إلا من بعد تسلسل ثلاث ضربات فما فوق. وفي هذا الوقت تكون ثلاثة جروس سينية قد انبثقت، لأن كل وقع لسن على سن يليه تزحزح يولد سيناً. ومع ذلك أدركنا كرة الرء قبل السين. ويرجع السبب في ذلك إلى أن كرة الاصطدامات الضرسية المولدة لدوي دالي متتابع كانت أجهر، فانهذب الفكر إلى الأجهر وسمع كرة الرء بعد الدال الأولى والشائعة، ولم يلتفت إلى الهمسات السينية لأنها أخفت، مع كونها تسعى في الجملة الصوتية للضرس من أولها إلى آخرها. هذه السين من تماس سطوح ملساء، والرء من اضطراب غليظ يوافق المضغ الشرس.

3 - حكايات مختلفة لجملة أصوات الضرس

أدركنا لهذا التضريس المستغني بنغمته عن النعت إلى ضبط جملة من الجروس

لا تنفك تطرق أسماعنا كلما صرنا. وترتيبها في الإدراك السمعي: د، ر، س. وهذه الأصوات توافق جرساً وترتيباً مادة (درس). فهل يسعنا اعتبار أصل هذه الحافة حكاية من حكايات هذه الجملة الصوتية؟

ليس في «لسان العرب» ولا في «تاج العروس» إشارة إلى ذلك، وهما أطول استخلاص عمله العرب لمعجماتها. ولا نجد مثل هذه الإشارة لا في مادة (درس) ولا في مادة (ضرس). غير أن «النسان» ذكر في مادة (جرش): «نجرش الأفعى أليها إذا احتكت أطواها تسمع لذلك صوتاً وجرشاً»؛ وهو غيره في التاج. فهناك: «يجرش الأفعى أليها». والباقي متفق. ولكن التاج أورد في «المستدرک» أن «الجرش صوت يحصل من أكل الشيء الخشن». ووفق إمكانات التحول الصوتي البسيط يمكن لـ (جرش) أن تكون متحولة عن (درس)، دون أن يمنع ذلك احتمال كونها في الأصل من حكاية أصوات الاحتكاك ما بين سطوح وجسوم خشنة وصلبة؛ فـ (جرش) أخت (قرش)؛ واللسان يقول: «قرش: دابة في البحر لا تدع دابة إلا أكلتها»، وأبو جريشة لقب أبي.

إذا خلت يدنا من شهادة ترائية تصرح بولادة (درس) من أصوات الضرس فهل تقطع دوننا السبل وتعيننا الحيل ونقعد «يا كبواه يا تباه»؟

لا شك في أن خلو المعجم العربي من أي إشارة إلى كون (درس) أو (ضرس) من حكايات أصوات الضرس لا يؤنس. إلا أن البحث - فيما لو كانت هذه الإشارة متوفرة - لا بد له من تغيير اتجاهه. فالمحاولة تنجبه الآن إلى بيان أصل طبيعي من الأصوات لمادة (درس) وبيان ولادة الصوت اللغوي المسكون بالفكر والروح من صفة لا مبالية. ولهذا نلتزم الدراية والرعاية. ولو أن السمع يسمع في جري الأضراس على الأضراس جروس (ضرس) لكان الأمر لأن أكثر مشتقات (ضرس) وأكثر معاني هذه المشتقات لصيق بعملية الضرس وبالألة الطبيعية التي لا تتم العملية من دونها. لكن السمع يسمع (درس) في عملية الضرس؛ وربما ألهمته هذه الدال المتلاحقة تبعاً لتلاحق ضرب الأضراس لبعضها ضرساً ضرساً عن سماع جريسات السين، فيسمع عندئذ دالاً وكررة راء ودالاً، مما يولد (دره). وربما كان النابان المتطابقان أعلى مما يليهما من الأضراس، وسقط الناب على الناب ثم زاح عنه اقتضاً للدورة المضغ، فولد تزحزح الأسفل عن الأعلى سيناً تليها الرء المتولدة من تسلسل التضارب بين الأضراس؛ ثم يقع الإدراك على الدال المتشفي صداها ما دامت سن تطرق سناً. ويصير الإنسان إلى حكاية لصوت الضرس ترتب جروسها ترتيب (درس) ثم بشرع من الحكاية لفظ (سرد) فالمشتقات؛ ثم تتحول أصوات الحروف على الألسن فيكون مثل (زرد) وغيرها، كما

يكون تغييراً للترتيب والحركات؛ وتتعلق كلُّ لفظ أسرابٌ من المعاني أينما أقامه الاشتغال به. ثم يرحل اللفظ على السن متوارثه تاركاً سمته في الدارات الخوالي التي دار فيها ليسم عناصره أبنية جديدة، كمثل اسم علم لشخص شافته الأجيال والاجناس وحمله الأبيض والأسود، كنايةً بهما عن كل اختلاف. ولهذه المدارك المختلفة للأصوات المختلفة الطالعة من تصادم ثنات الأسنان كان «الدَّرْدُ» ذهاب الأسنان... وكانت (زُرَّة اللقمة) أخت (سَرَط الطعام)، وكان (السَّرَاد: الزَّراد)، وكان (الجَسَد: اللسان)، كما في لسان العرب؛ والبين تتحول زايًا مع الأحرف المجروسة. وعلينا تفحص (جرس) لأنها بين (جرش) و (درس).

4 - شروط اشتغالها على الضاد التي وصفها سيبويه

فلماذا تركَّز في مادة (ضرس) أكثر من خمسين معنى تتصل كلها بمعنى الضرس وتسمى بمشتقات لفظه، ونحن لا نهتدي بين ما ندركه من جمل صوتية تابعة من تحاك أو تصادم الأسنان على جملة تكون جروسها أقرب إلى (ض رس) من سواها؟ هل يعني ذلك أن العربية تحوَّلت من (درس) وهو الأصل إلى (ضرس)، ثم تكوَّبت معاني الأصل حول الفرع؟ أم يعني أن لفظ (ضرس) هو الأصل ونحن نجهل صيغة لفظ الضاد كما حدد أوصافها سيبويه، فصاعت الضاد الأصلية وضاعت بالتالي صيغة التلفظ بـ (ضرس) وبكل لفظ حوى ضاداً؟

إن الدال، كما تلفظ اليوم، صوت يتولد عن ضغط الزفير عند السد المقام في مقدم الفم من إطباق اللسان على لثة الثنايا العُلَى والصاق حافته بجانبي الغار الأعلى لتكوين قناة محكمة الإقبال يجري فيها الزفير مجهوراً من الخنجر حتى اللثة. وهي عند سيبويه كذلك: «مما بين طرف اللسان وأصول الثنايا»، مع أن مفهوم الجهر السبويهي مقصّر عن مفهومه في اللسانية المعاصرة. أما الضاد فيختلف في مخرجه ما بين زمن سيبويه وزمننا. فهو يحدد مخرج الضاد بقوله: «ومن بين أول حافة اللسان وما يليها من الأضراس مخرج الضاد»، ولا شريك له فيه.

هذه الضاد مجهولة الصوت اليوم، فليس من دارس صوتلغوي معاصر إلا مُعلنًا جهله بحقيقة صوتها، ومنهم إبراهيم أنيس وتلاميذه، فقد عني هذا في كتابه «الأصوات اللغوية» عناية تاريخية خاصة مفرداً لها أكثر من ثلاث عشرة صفحة؛ وغادرها قائلاً: «وهكذا تركنا سيبويه في خيرة من أمر هذا الصوت» (ص 52)، كأنه لم يرض بما أفاده من آراء المفكرين في الضاد من التراثيين في مختلف العصور ومن المستشرقين، ولم ينس صاحب الدراسة نفسه: «في حيرة».

هؤلاء الدارسون الكثر الذين استعرض إ. أنيس جملة عملهم في الضاد لم يفتنوا

لوظيفة غير المعوية التي قد تكون وراء أصول الحركات التي تقيم بها مخارج الحروف. إن أصواتاً مثل الخاء، /خ/، لا يمكن السهو عن كونها وجدت خلال نادية مخارجها لوظيفة تنظيف مجرى التنفس عند ملينى التجويف الأنفي بالخلق. هذه الضاد تولد بصوت من إطلاقه مدفع زفيري إلى عوائق من مخاط وغبار أعاقمت مجرى التنفس في هذه النقطة. وإن لفظاً مثل (نفس) لا يمكن فصله عن أصوات التنفس عبر الأنف، ولفظ (أنف) مثل ذلك. والحكاية ظاهرة في لفظ (برد) ولفظ (شرف) أو (رشف)، ولفظ (نخ) و(هم) وغيرها وغيرها. وحيث صد بين سناً كان لدينا من الأصوات مثل (صد) أو (ضد) أو (سد). وإذا غضب الرجل أو الجمل فإنه يضرس أضراساً بأضراس، وتكون أصوات مثل (درس) ولا نقول مثل (ضرس)، لأن جُريس الظاء الذي يمازج الدال ليتكون صوت الضاد ليس متظوراً في أصوات الضرس. والجريس الظاني يلزمه إجراء نفس في مجرى ضيق بين جدار من الأسنان وآخر لين من اللسان. لهذا يلزم (درس) حتى تصير (ض رس) أن يمر الزفير في محاذاة الأضراس عند الضرس. والزفير محكوم بالمرور من الجهة الداخلية للأضراس. وليس سوى اللسان من وسيلة لبناء ذلك المسيل الضيق. واللسان يرفع الطعام من مقدم الفم إلى الخلق ولذلك يطبق على الأضراس المشتغلة بعلك الطعام، وكأنه قد اعتاد تلك المهمة، فيلزم محاذاة الأضراس اليمنى أو اليسرى كلما اشتغلت فئة من الأضراس. وإذا جرى النفس وهو على هذا الوضع والأضراس تعمل يمازج جرس ظاني جروس (درس) المتولدة عن دوران الأضراس على الأضراس. وعند ذلك تصير الجملة الصوتية من (درس) إلى (ضرس). فالضاد = د + ظ = دظ.

5 - لمحة من الضاد المفقودة ومبرر سقوطها من «لغة الضاد»

ووضع اللسان بمحاذاة الأضراس لتكوين الضاد يفسد وظيفة اللسان المضغية لا سواها. فإذا تخيلت أنك على وشك دفع الطعام المضغ إلى البلعوم ولفظت (مضغ) تشعر أن الضاد خرجت من بين أوائل الأضراس وحافة اللسان. هذه هي الضاد «المشجرة» التي وصفها سيبويه والتي فقدت من لسان العرب للجنوة التي نأت بالإنسان عن المأكولات الخشنة إثر النعومة الطارئة على الأغذية في أزمان الأزدهار والتصنيع. فالضاد بنت «شظف العيش» أي «يبسه وشده». ولا تخلو الظاء من جروس خارجة من مخرج الضاد ما بين حافة اللسان والأضراس بالإضافة إلى الجروس الخارجة مما بين طرف اللسان والثنايا العليا. ولهذا خلط أقدمون، حتى بالإضافة إلى الجروس الخارجة مما بين طرف اللسان والثنايا العليا. ولهذا خلط أقدمون، حتى في أيام النبي، بين الضاد والظاء. فإبراهيم أنيس عن المصباح عن القراء عن المفضل يقول: «من العرب من يبدل الضاد ظاءً فيقول «عظت الحرب بني تميم»». إن قولك (عَض) لا يكون إلا يضغط للزفير يرافقه اصطدام بين الأضراس. ولكي تولد نغمة ظائية في دال اصطدام

الأضراس ينبغي أن تكون حافة اللسان قد لامست الأضراس ليفجرها الزفير العيني الشديد. ويستحيل أن تصطدم الأسنان الأمامية العليا بالسفلى بقولك (عظ)، لأن اللسان يكون طرفه بين الصفيين. ولعل الـ (عظ) من شقائق (عض). فالواظ هو المضرس الذي «ضرسه الخطوب» على المثل، «عجمته»، أي قد جرب الأمور (اللسان)، و«الغضرس: البرء» ولعله في الأصل الأسنان فانتقل للمشابهة إلى «حب الغمام» فقد قال الشاعر:

«تضحك عن ذي أشبر عُضراس»

والاستنتاج الحاصل هو أن الصوت الخام، لاحتكاك الأضراس فيما بينها تحكيه الحروف (درس)، وإنما صارت إلى (ض رس) بفضل التيار الزفيري، الجاري في مصيق بين اللسان والأضراس. وإذا كان الدال المسموع في أثناء عملية الضرس لا يقل ضخامة وغلظة عن الضاد الضرسية فإنه بالاستعاضة عنه بالدال اللثوية قد رُق. ورقة الدال اللثوية - وليس اليوم في اللسان دال غيرها - جعلت (درس) أرق من (ضرس). وما من شك في أن اللفظ يصل إلى تليظ الحكاية. إن الجروس الضرسية (نسبة إلى عملية الضرس) فيها دال تهيد كالمهدة وراء ترعد كالرعد، ولكن العامة تتحول عن هول هذا الضجيج وتسمي الضرس (درس). والعربية القصحي انتقلت كذلك من الضاد الضرسية إلى ضاد لثوية أمامية. وفي ذلك تليظ يظل دون لطف الدال. وأصبحت «لغة الضادة» تذكر ضادها، سمتها الدراسة.

6 - السمة الجامعة بين (درس) و (ضرس) رغمًا عن الاستقلال

وقد صار في الوسع الآن فهم السبب الذي دفع به (درس) نحو المدلولات الأرق قياساً على مدلولات (ض رس)، فهذه خصصوها للشديد من الأعمال الضرسية، و (درس) اختصت بما هو أضعف وأرق من مدلولات الحقل عينه، سواء ما كان منه حقيقياً أو مجازياً. إلا أنهم حافظوا في (درس) على معنى حقيقي كان متفرقاً؛ فممنه وما أشد خاص به (ضرس) وممنه وما أرق خاص به (درس). فقد ورد في اللسان: «الدُّرس: الأكل الشديد». ولم يرد سواها مما له علاقة مباشرة بالأضراس وأفعالها. فكانت بين بنات (درس) كالسمة التي يتسم بها أفراد القوم بحيث يستدل بها على أصل كل من ضل منهم أو نأى. وأوردها ابن منظور، في العمود الرابع، بعد (الدُّرس) بمعنى الجرب وقيل (الدُّرس) بمعنى الحيض. والعشوائية المعجمية في تجميع مدلولات المادة ترجع إلى إفلات أصل المادة اللغوية من مدارك اللغويين، إذ لم ينحوا في دروسهم نحو البحث عن المجمع الصوتي الطبيعي الذي ابتنى منه اللسان اللفظ الأم. فلهذا لم يحسن المعجميون سلسلة المدلولات انطلاقاً من الحقيقي الأحق فالحقيقي الفرعي إلى المجازي القريب فالبعيد. وقالوا بنسبة المشتقات إلى الجذر المعروف.

7 - معجم (درس) نموذج لمنحى معجمي يراعي تطور الدلالة

والحقيقي الأول في (درس) هو (الدُّرس) بمعنى الصوت المتولد عن سلسلة تصادم بين الأضراس المتتالية، سفلاًها وعليهاها، والعامة تسمية «الضرس» والحقيقي اللاحق هو الدُّرس (= الضرس)، كلاهما، ويليه «الأكل الشديد». فهذه المدلولات تلحظ في الحيز المولد لأصوات اللفظ وبالألة ذاتها.

بعد ذلك تتسلسل المعاني المجازية. والأولى بالقرب هو الأقرب إلى تناول الفكر. ومناة عليه يكون «دراس الطعام» و«دراس الحنطة» أي دباسهما أولى بالقرب إلى المعاني الحقيقية، لأن الشبه مباشر. ويليه هذا المعنى «الدُّرس: الطريق الخفي» فإليه نعت به (الدُّرس) على التشبيه من عدة وجوه أو هو من درج. يليهما قولهم «درس الثوب: أخلقه» لما يصيب الثوب من تمزق بطول الاستعمال. وهم يقولون: مزقه وتفته بأسنانه. ثم درس الرسم والأثر و«درسته الريح» أي غمت أثره. والتشبيه هنا أخفى. والمدروس يرتاض، وعلى هذه الملاحظة قالوا: «درس الناقة: راضها». ودراسة الأفكار في الكتب هي رياضتها وتذليلها؛ وعن هذا الإدراك المعنوي عبروا بقولهم: «درس الكتاب، كأنه عانده حتى انتقاد لحفظه». ومعنى هذا الدرس أشد خفاء إذا سلمنا بأن اللغة تأسست على الحاسة ثم غزت عالم النفس. وقالوا «المُدَارس» لـ «الذي قارف الذنوب» لأنه درس الأخلاق أي داسها. ويبقى قولهم: «درس البعير: جرب جرباً قليلاً». و«درست المرأة: حاضت» فقد يكون الدُّرس = الجرب قد انتقل إلى هذا المعنى بفضل وجه الشبه المشترك ما بين الأضراس وبثور هذا المرض: فالأضراس مرصوفة والجرب بثور مرصوفة. والعامة تقول: جنده متروس، ومدروس بالجرب. أو قد يكون أثر الأسنان في المضاربة شبيهاً بأثار الجرب، والسماء نعت بأنها جرباء، كأن نجومها بثور الجرب في الجلد. وإذا صح هذا الرأي يكون موضع الدرس / الجرب في المجاز مضاربة درس أي تجربة!! وإذا صح هذا الرأي يكون موضع الدرس / الجرب في المجاز القريب وليس هنا. أما «درست المرأة: حاضت» فقد يكون من (درك) بمعنى أدركت الجارية، وعلامة إدراكها حيضها، إلا أن يكون قولهم (درست) قاصداً إلى أنها صارت دارسة بمعنى راشدة وذات دروس. فيكون الحيض قد جمع شيئاً من الدراسة لأنه درس وشيئاً من القراءة لأنه قرء. فقرأت: حاضت، ودرست: حاضت: وفي أساس البلاغة للزمخشري: «درس المرأة: تكبها»، كالبوط للطريق.

8 - (ض رس) أولى من (درس) بأعمال الأسنان
إن أصل ملحوظات العربية من (درس) هو مفع الجرب وهو مفع الطبيعة بجسادها

وحيواتها لتغدو مضاعفاً في تناول الاستهلاك وقابلية للاكتناح بها على غرار الأطعمة غير الصالحة إلا بالدُّرس = المضغ. والنظرة إلى الأفكار مقيمة بنفس القياس. فالأفكار تُدرس كما يدرس المأكول وتحول إلى مادة صالحة لتلهم أي منهم. فدراسة موضوع من المواضيع هي من التشابه مع المضغ ودراس (= دياس) الحنطة. هذه يتعمق فيها بالدراس لتصل إلى الحب الخالص أي الغذاء السهل، والموضوع يُدرس حتى يستخلص منه ما يصلح للاستهلاك الجسدي والفكري، ودراسة الدراسة من السلسلة عينها، «كالتطريق الذي يُدرس ويمشي فيه» كما جاء في عبارة «معجم مقاييس اللغة لابن فارس».

وابن فارس هذا، صاحب معجم مقاييس اللغة، لم ترد في معجمه عبارة لسان العرب: «الدرس: الأكل الشديد»؛ وهي عبارة لم يتدعها ابن منظور، إنما رآها ابن فارس غير موافقة لقصره دلالة (درس) «على خفاء وخفض وعفاء». فقد قصر عن إدراك الصلة بين (درس) و (ضرس)؛ فالضاد والراء والسين عنده «أصل صحيح يدل على قوة وخشونة وقد يشدُّ عنه ما يخالفه»؛ فالقوة والخشونة «أصل» والخفاء والخفض والعفاء «أصل» آخر. وقد زاد في غموض الصلة ما بين (ضرس) و (درس) خلوجهما من أي مشتق يدل على صوت الضرس ويختص به، وخلو (درس) من مشتق يدل على آلة الضرس. وهو ما عوضته العامة بتخصيصها لفظ (درس) كلهجة تقابل (ضرس) ولفظ (ضرس) و (ضرس) للدلالة على تحاك الأستان وما يصدر عنه من أصوات.

والضرس والدُّرس أقرب إلى كونهما حكاية لعملية تحاك الأضراس. بينما يبدو الضرس صوتاً مشروطاً بالمضغ، ومضغ الخشن من الأطعمة على الأخص. وبما أن وجود الأستان مشروط بوظيفتها الغذائية والأمية وجب أن تكون (ضرس) ومشتقاتها أدل من (درس) ومشتقاتها على المعاني الأصلية والفرعية لعملية الضرس. وهذا ما ظهر في معجمات العربية.

إن مدلولات (ضرس) تشمل على المعاني الحقيقية التالية:

الأستان، العض الشديد بالأضراس، الأكل، المضغ، ألم ضرسى من الحامض.

وهي تضم المعاني المجازية التالية:

سوء الخلق، الحرب الضارية، جذبان النتائج عند النافذة، شدة الزمان، توق القوم إلى القتال، التواء البناء، الإفلاق، التجريب والإحكام، الحصاب باليلاليا، الرجل الخشن، الأرض الخشنة، الفئد في الجبل، الامتحان، غضب الجوع، الحجارة التي كالأضراس، الرصف بالحجارة، تذليل البعير، الجود الذي قد يأتي بالبرد.

وفي (ضرس) معانٍ تحتاج إلى تأمل وهي:

صمت يوم إلى الليل، فيسم (قد يكون ضرسى الشكل) ليبي عامر، كف عين اليرقع، طول القيام في الصلوة، «نافقة ضروس» لا يسمع لدريتها صوت». وعند سؤال أم عن هذا المعنى قالت: إذا در صدر الأم لولدها تسمع صوت الحليب يشخب في فمه.

إذا قارنا مدلولات (درس) بمدلولات (ضرس) نجد من المشترك ما سوى الأكل والمضغ.

إن التجانس الصوتي والتجانس المدلولي يشهدان بأخوية (درس) و (ضرس). ولصوت الضرس حكايات أخرى ولدوا منها ألفاظاً أخر توأخيهما في الشكل والمضمون. وتختلف أصوات الأستان باختلاف عدد من العوامل: أي لسان؟ كم منها؟ صدامها حار أم واقف؟ قوي أم ضعيف؟ مع طعام أم بلا طعام؟ وهو ما يفسر بعض اختلاف الأسم في اللفظ الدال على السن.

9 - مبرر القول بمعجم يوافق تطور الدلالة

وليس بناء أصول الألفاظ من جمل الأصوات الطبيعية - وأولها جمل الأصوات الفمية - خاصاً بلسان دون أخرى. لذا يمكن أن نجد في غير العربية ألفاظاً دالة على الضرس والدرس مما يجانس في جروسه جروس ألفاظاً سواء أوافق ترتيبه ترتيباً أم لم يوافق. ولا تلعب قدرة الأسم على محاكاة الجملة الصوتية الطبيعية. وإثناء الألفاظ من تلك المحاكاة المتنوعة نقل أمة عن أمة. بل إن النقل أيسر من الميادرة لأن اللفظ المبني، كائناً ما كان منشوءاً، أوضح جرساً وترتيباً في السمع من جملة الجروس الطبيعية؛ وهو من الحروف الإنسانية التي جرى اختلاط السمع بها إلى اللسان فاختلج بدوره واضطرب في حجرات الصوت الاضطراب الضروري لإعادة توليد الجروس السمعية التي هزته. فإذا كانت اليد تختلج بالقلم بأمر الكلام الذهني والصوتي لتكتب للعين فإن اللسان يختلج أو يضطرب ليكتب للذهن أو للذهن والسمع على السواء.

وما لم تشمل مدلولات الألفاظ من أصولها، من لب البنية المصوتة التي اقتطعنا زهرة أصواتها وصنعناها ألفاظاً عبر الحكاية أو بلا حكاية، فإن قضاءنا بحقيقة هذه الدلالة ومجاز تلك سوف يظل من ضروب التخمين. والسبب في ذلك يرجع إلى أن القول بالوضع لا يعني شيئاً سوى الإقرار بأن ما وجدنا عليه آباءنا هو الحقيقي، وما قد زاع هو المجازي. من قال أن دلالة لفظ البيت على المسكن وضعت على الحقيقة وليست مجازاً؟! فقد يكون البيت من المجاز كما ظهر لنا أن الدرس من المجاز وأن حقيقته أجليت عن العربية الفصحى والتجات إلى بعض السنة العامة.

يقتضي الكشف عن حركة أنفس البشر، أفراداً وأمماً، ألا يستسلم البحث للطريق الأسهل. فالطبيعة منذ فجر الكلام وإلى اليوم لم تغير أوتار أعوادها بشكل يحول دون التعرف اليوم على أنغامها بالأمن والحنان؛ ولا نحن غيرنا أسماعتنا، مع أننا زدنا في إمكاناتها. فاصوات الفاظنا ومدلولاتها ما تزال تشير، رغم البعد، إلى المصادر الطبيعية التي افترعت منها.

لهذا يمكن أن يبدأ التأسيس لمعجم دلالي عماده الحقيقة الوثقى وتدرجها في شعاب الفكر نحو أقاصي المجاز دون إهمال تاريخ الرحلة اللغوية في الأرض، فكل لفظ يمكنه أن يهاجر هو أو بعض ذريته سواء أظل ناطقاً حيث وُلد أم خرس، والخطوط التي تسلكها الألفاظ في هجرتها والمحطات التي تضطجع فيها تشكل منارات تجلو بعض الغموض عن سالف العلاقات بين الأمم استشرافاً لمستقبلها.

عم والباء اللتان يستقبلهما مضارع العامية

ما دام التفاعل بين العامية والفصحى قائماً فإنه من الواقعي أن يقلل مثار أبحاث وجدال. ومن فروع هذه الأبحاث ما يتعلق بالمعجم ومنها ما يتعلق بالاشتقاق والصرف ومنها ما يتعلق بالتركيب. وكل ذلك يطول أجزاء الكلام البسيطة والمركبة. والبسيطة هي العناصر الأساسية التي تضم الحرف والأداة والاسم والصفة والأفعال.

ويكون بحث حيث تكون مفارقة أو ملازمة: العامية تقول (أريب) لما تقول الفصحى فيه (قريب) والعامية تقول: (يُؤْمَر) أو (يَبْأَمَر) مقابل قول الفصحى (يَأْمُر).

وتظهر المفارقة لاختلاف الهمزة والقاف في الـ (أريب) والـ (قريب) كما تبدو مشكلة ثانية بين (يَأْمُر) و(يُؤْمَر)؛ لأن المضارع في الفصحى يرفض أن تدخل عليه الـ (ب)، في حين يستقبل مضارع العامية في بعض بقاع العربية هذا الحرف ولكن ضمن سياق مخصوص.

وما دمت لا تعرف هذه المسألة المطروحة على ألسنتنا فإننا نجد أنفسنا مدفوعة للبحث عن حل لها.

نعرف أن الذين يدخلون الباء على المضارع لا يستثنون من ذلك أي شكل من تصاريف المضارع، لا المفرد ولا الجمع ولا المؤنث ولا المذكر ولا الغائب ولا المتكلم ولا المخاطب.

وهم يحافظون على حرف المضارعة باستثناء همزة المضارعة التي تطيح بها الباء لأنها في العامية كهمة وصل تسقط في الدرج. يقولون: يَبْعَمَل، يَبْعَمَلُوا، يَبْعَمَلِي، يَبْعَمَلُوا. وكسر الباء ناتج عن كسر العامية لحرف المضارعة وفقاً لبعض لهجات العربية الجاهلية. أما سكنها فمتعلق بوزن الصيغة. فإذا شكّل حرف المضارعة مع ما يليه سبباً خفيفاً، أي حركة فسكنوا، سكنت هذه الباء: يد + يدرس = يَدْرُس.

أما إذا شكّل فاء الفعل وعينه سبباً خفيفاً فإن الباء تتحرك لتشكل مع حرف المضارعة (عدا الهمزة) سبباً خفيفاً يتحد بالفعل: (ب) + (يد) + (دَحْرَج) = (يَدْحْرَج) + (دَحْرَج) = (يَدْحْرَج). وقد تختصر حركة الباء إلى حدود الكسرة فنقول: (يَدْحْرَج). ولكن غالباً ما يقولون على سبيل المثال: (يَبْطَل يَدْحْرَج)، مع بعض اختلاف بين مصر والشام.

في أي الحالات يستقبل مضارع العامة هذه الباء؟

يسألونك: شو عايل شغلُه بها الأيام؟ فتجيب: بعمّر، بعرف بلفظ، بخرتق.

فيقول لك سائلك: لا، ما أنت، اخوك نون، شو عايل شغلُه؟ تقول: أي، كذلك الأمر، بعمّر، بعرف بلفظ، بخرتق، كلنا بيمشي الحيط الحيط وبأول يا الله السرة.

تنظر في المضارع الذي استقبل الباء فلا تجده دالاً على عمل مباشر شخص في الوقت الحاضر (وقت الكلام) بل يدل على أهلية واستعداد واهين لمباشرة هذا العمل في الوقت الحاضر. والوقت الحاضر مدلول اعتباري يطول ويقصر ولكنه يفيد بصورة مستمرة زماناً يتجاوز لحظة الكلام. (بمعرف): هو يعرف إلى ما بعد انعقاد النية على لفظ الخبر أي (يعرف).

ومنى شاخ الإنسان وهرم وضيق ذاكرته يسأله أحد معارفه: بعرف هذا؟ فيخطئ. فيقول أهل بيته: ما بعرف حدا (= لا يعرف أحداً الآن وإلى إشعار آخر).

هذه الـ (ب) لا يحجز النفي ولا غيره بينها وبين حرف المضارعة.

هذا المضارع العامي، أبو الباء، يشبه مضارع اللغة الدال على طبع مستديم في الكائنات أو على عادة جرت وهي قابلة لأن تجري عند أحداث أو على رجاء بوجوه أحداث الغيرة أو لنفسه. يقول الفصحح: يولد الحيوان وينمو ويموت. وتقابل العامة ذلك بقولها: بيولد الحيوان ويئسى وييموت. ويقول الفصحح: يصلي المسلم خمس مرات في اليوم، وتقابل العامة بالقول: المسلم يصلي خمس مرات باليوم، والرجاء في الفصحح: يبعث لك الله، وفي العامة يبعثلك الله. وتقول العامة كالنفسجي، عند بدء الدعاء بلفظ (الله) أو من ناب مكانه في الدعاء: تقولان الله يعطيك. وقد يقولون من باب الخبر واليقين بالطبع: الله يأخذ والله يعطي والله بيدو.

أما المضارع الفصحح الذي يفيد عملاً جارياً في الوقت الراهن وقت الخبر، كـ: (أمسك القلم) و (أكتب) و (ادخن)، فتضاهيه العامة بـ: (أني أمسك القلم) و (عم بكتب) بطرح همزة المضارعة و (عم دخن) بطرح همزة المضارعة كذلك.

وقد يقول العامي: (عم بكتب) و (عم بدخن). ويجرون الباء مع (عم) أو (عم) في جميع الصيغ: (عم بتجادلني عالفاضي) (عم بتحاول تسكج)، (عم بتهدونا بالجوع)، (عم بيعترو للعيد) (عم بتوعيتنا بورطة).

وحيث يكتفون بـ (عم) ولا يزيدون بعدها باء إلى حرف المضارعة يكونون قد اختاروا الأخف على ألسنتهم والأوفق لميزان صرفهم والأنسب للمظرف والحالة النفسية للناطق، يقول

المتكلم: (عم دخن) و (عم دخن) و (عم بدخن)، ومنهم من يزيد قوله: (عمالي بدخن) و (عم بدخن).

يلاحظ أن مضارع العامة يستقبل (عم) والباء معاً، وقد يستقبل (عم) بلا الباء. كما أننا رأينا يستقبل الباء بلا (عم)، ورأينا أن (عم) مع المضارع لا تغير في دلالة على العمل الجاري، دلالة التي يكون عليها وهو يستقبل (عم) وحدها.

وتحسّن نعلم أن الميم تنحول إلى باء لأن انطباق الشفتين وحدها ترجف عصب النطق بالباء، أما جرس الميم فيتأتى عن انحباس الزفير داخل الشفتين المطبقتين وعن هزة لهما ثم جريان قسم منه خارج انهم من الأنف. فالميم حرف بين الباء الشفوية من جهة وبين النون الأنفية من جهة ثانية، والأنعام أمزجة كما يتبين.

لهذا يمكن القول إن (عم) المشددة الميم يفك تشديدها مرات، عند فتح الشفتين، بباء لا ميم ثانية. يفتترأ جرس الباء من الميم ويجتهر ويستين ويمكن له ويعشق حرف المضارعة الذي يستقبله لأن المقطع الذي يتقدم يستغني عنه بينما يجتذبه المضارع الذي يليه وبيته بين أسبابه أي يبي منه ومما يليه سبباً مستقلاً، أو يحتسب سبباً زائداً كما هو الحال في قولنا: (عم يتدقون). وإذا كان هذا وضعه فإنه مهتد بالسقوط لأن الإدغام في ميم (عم) يفك تشديده ميم فتصير (عم) سبباً مفروقاً: (عم م). ويصير اللفظ: عم تدقون. وتكون الميم الثانية قد شدت إلى (عم) لا إلى حرف المضارعة. والسقوط الثاني للباء يكون بتخفيف التشديد من (عم) وإحالتها إلى (عم). وعندئذ يتقدم المضارع هذا السبب الخفيف ويحافظ المضارع على تقاسيمه: بت، ذه، ون (ثلاثة أسباب خفيفة).

ومن أمثال هذا الاجتزاء قطف ألف (ما) الناقية وتحويله إلى همزة واستبدال هذه الهمزة بـ (ما) يقولون: (ما بدني شي) ويصلون إلى (أبدئش). ومنه، في بنات اللاتينية، اقتطاف (a) من (an) والدلالة به وحده على النفي، وإذا بحثت عن أمثال هذا الاجتزاء تجد الكثير في أي لغة عرفت. (راجع الـ apocope).

لكن السؤال الكبير في هذه المشكلة هو: كيف تعرف أن الباء من قولنا (الحيوان يولد ويسى ويموت) هي من ميم (عم) مع أن القول لا يشتمل على (عم)؟

لهذا السؤال وجه آخر يسهل علينا الإجابة. هذا الوجه هو: كيف صاغت العامة المضارع الدال على طبع مستمر أو عادة أو رجاء من المضارع الدال على عمل يجري في الوقت الحاضر؟

إن الكائن الذي نجده يقوم بهذا العمل ثم نجده يقوم به ثم نجده يقوم به مراراً ببلغنا أن

هذا العمل من طبعه أو هو من عادته، فإذا رجونا هذا العمل رجونا من فاعله. فإذا ضبطنا شخصاً يسرق مرة تخبرنا عنه بالعامية بقولنا: لاءِثاءَ عَمَّ يَسْرِوْ (= لقيناه يسرق). وإذا ضبط يسرق ثانية وثالثة حكمنا عليه بقولنا العامي: حرامي يَسْرِوْ (= حرامي يسرق). وهنا أيضاً يمكن أن يدخلوا (عم) بصورة توكيدية فيقولون: عَمَّ يَسْرِوْ ليلتك ليلتك، أي كل ليلة.

نستدل من هذا وغيره أن الفكر اللغوي لدى الإنسان يفضل الدال على الحالة الدائمة عن الدال على أحد مكوناتها. فالذي يتزوج مرة واحدة لا يسميه الفكر اللغوي متزوجاً أما الذي يكثر من الزوجات ومن الطلاق فإنه متزوج، ففصل الفكر بين (عم يعمل) وبين (يعمل) فقالوا: (يَعْمَلُها) لمن عملها كثيراً، وقالوا: (عم يعملها) لمن يباشرها في الظرف الذي ينقل فيه الخبر. وفعل واحد لا تسمح لنا بإطلاق الفعل على الفاعل كصفة أو سمة إلا إذا كانت كبيرة: كالقتل المتعمد. عندئذ نقول في من قتل مرة: قاتل. أو بالعامية: مادام عَمَّ يَسَارِكُ بالآتل إسحه آتل (= ما دام يباشر المشاركة في القتل فاسمه قاتل):

أكثر الأفعال المضارعة التي أدرجت في هذه المعالجة لا تختلف في العامية عنها في الفصحى إلا اختلافاً يسيراً في اللفظ وفي المدلول، لكن (عم) لم يُنظَر في أمرها من حيث هي ولا من حيث علاقتها بمادة (عمم) في اللسان الفصيح.

إن كل من يهم بعمل يحس من نفسه هذه الـ (هم) المؤلفة من هاء يندفع من الحنجرة بلا تهويز الأوتار الصوتية ومن جرس الميم المتولد عن هز هذا الهواء لملتقى الشفتين المطبقتين. وإنه لشيء في العقل أن تختلف قوة هذه النغمة بحسب الشحنة العاطفية التي قلصت البرتين. فقد تبين كلفظ (هَمَّ) أو كلفظ (أَمَّ) أو كلفظ (عَمَّ). وإذا أُجري الزفير من الأنف لافراج الفم ظهرت هذه الزفرة كلفظ (هَن) أو (ان) أو قريباً من ذلك.

هذا الشيء يستطيع أن يستتجه كل من راقب هذه الألفة أو هذه الهممة أو هذه الألفة أو هذه الغنة، دون أن يكون على علم بأن بعض اللبنانيين يخبرون عن من يعمل بزيادة (عم) إلى المضارع وأن آخرين يزيّدون (عن) وأن العراقيين يحلون (هم) أمام المضارع، وأن كتب اللغة تخبر بأن الفعل الذي كانت العربية اليمينية تبدأ الجملة به إنما كان يستقبل لفظ (أَمَّ) أيضاً.

صار في وسع العاقل أن يرى أن هذه الـ (أَمَّ) اليمينية القديمة هي إحدى شقيقات (عم) و(هم) و(عن) التي تحدث عنها وهذه كلها أيضاً شقيقة (د) التي يستقبلها الفعل الماضي عندما يلام الإنسان بسؤال له ما نهيتني ساعته؟ فيجيب قائلاً: (مَّ نُهَيْتْ).

نلك هي (عم) بذاتها وبين شقيقاتها. وإذا كانت على صلة بفعل (عمم) فمن حيث أنها وفعل (عم - يعم) مبنيا من صوت الأم الذي عنه الأم ومنه العم.

ويوم كنت أقرأ القرآن وأنا صغير كنت أسمع الآيتين: «عَمَّ يَسْأَلُونَ عن النبأ العظيم». وأفرامهما وأفهم ما تفهمه من قول العامي: عَمَّ يَسْأَلُونَ عن النبأ العظيم. ولم أدرك أن (عم) من (عن) و(ما) إلا بالتفسير، لأن القرآن لم يتضمن علامة استفهام، ولأن شيخنا لم يكن يقرأ «عَمَّ يَسْأَلُونَ» قراءة السجدة التي تحمل بينونة صدقة تميزها من صيغة الخبر، ولأن القراءات التي سمعتها تفتح النون من (يسأَلُونَ) وتصلها بما بعدها، ولأن عاميتنا التي أخذتها مع الحليب تنه (عم) على المضارع الذي يفيد الخبر، ولأن قوله (عن النبأ العظيم) يصلح تيمناً للمخبر ولا يته إلا بما قبله.

هذه الأسباب مجتمعة كانت تدعو إلى فهم الآية في صيغة المخبر لا الاستفهام إلى أن اتسعت المعرفة عن حدودها العامية.

فإذا كانت الصلة بين (عم) انعامية و(عَمَّ) التي في الآية الأتفة الذكر واقعة في باب الظن فإن الصلة بينها وبين (أَمَّ) التي في الآية «أَمْ يَقُولُونَ افترأه» تبدو مؤكدة من خلال هذا القول: «ذهب أبو زيد إلى أن (أَمَّ) تكون زائدة، وجعل من ذلك قوله تعالى: «أَمْ يَقُولُونَ افترأه»». فـ (أَمَّ) بهذا التقدير شقيقة (عم) و(هم) و(ام) اليمينية. (أم يقولون) = عم يقولوا = أنهم يقولون. أَمَّ = عم.

لعل أمثال هذا البحث تقوي ثقة العاقلين بشطري الإنسان، الشطر الأهلي والشطر العام. ولعل الشائبة والتعددية في الحياة والجسم والنفس تساعدنا على فهم الشائبة والتعددية في اللسان، فنضحك ممن يدعوننا إلى مدح أبينا بدم أمنا أو إلى ذم الأم ليحيا الأب.

جولة أولى

أ- ما اسمك؟

ب- فلان

أ- أتدري ما معناه؟

ب- أنا معناه.

أ- أثبت أول وآخر من يحمله هذا الاسم؟

ب- لا. جميع الأسماء كذلك، ولا تدري مصادرها. و (فلان) لا علم لي بكونه.

أ- لا تدري مصدر اسمك إذن.

ب- ولا حتى مصدر (لا) ! أتدري أنت مصدر (لا)؟

أ- (لا)؟

ب- نعم (لا).

أ- لا. لا أدري، ماذا تعني بمصدرها؟

ب- أسأل: مم وكيف كانت أول ما كانت؟ وكيف انتهى بها التحول؟

أ- وتستطيع أن تجيب عن هذين السؤالين؟

ب- نحاول.

أ- إذا بينت لي كيف كانت (لا) أبين لك كيف تكون لفظ (فلان).

ب- طيب، إسمع.

أ- فضلاً، كلي سمع.

ب- سأنتهي إن كتبت أول وآخر من يحمله اسم فلان، وأجبتك بـ (لا).

أ- صحيح.

ب- قبل أن أقول (لا). ألقيت نظرة على (فلان) و (فلان) و (فلان) فلم أجدي أي واحد

منهم، ثم ألقيت نظرة على (فلان) الذي هو أنا فلم أجده أي واحد من أولئك.

أ- لأنهم في غير المكان الذي أنت فيه.

ب- أو في غير الزمان الذي نحن فيه.

أ- وماذا استنتجت؟

ب- حين لم أجدهم إياي ولم أجدني إياهم قلت: (لا).

أ- ماذا أفهمتنا؟

ب- حين حملت ذاتي ورحلت أبحت عنها في فلان غيرها ووجدتها تبعد وتغارق مكانه من النهر، حين يحضر لذهبي هو تزول هي ويبقى.

أ- أي نهر؟

ب- ووجدت ذاتهم تجري بعيداً عن موقع ذاتي من النهر حين بحثت عنهم في، تحضر هي وهم يزولون.

أ- تقصد نهر الوجود؟

ب- أما جريت أن تقف على مجرى هادي؟

أ- ولماذا؟

ب- أما سمعت الماء يهلّ ويتعد أهله أو تلالؤه؟

أ- آه! أنت ترد (لا) إلى آه (إل إل)، الصوت اللامي الأقل من الخبر الذي يحدث عن جريان الماء الهادي.

ب- إذا راجعت في لسان العرب أو «تاج العروس» مواد (أهل) و (هلل) و (علل) لا يخالفك شك في كونها مستقاة من أصوات الماء المتهلل.

أ- أنت تشير إلى عِلل الإبل أي سقيها بعد سقيها، وهو ما بنى عليه الأخطل قوله: «إذا ما نديمي عُلّي ثم عُلّي»، كأنه من توالي حُبكِ الماء هَللاً بعد هلال.

ب- وأشير إلى اليعْلُول.

أ- اليعْلُول؟

ب- اليعْلُول: الغدير الأبيض المُطَوَّد و «الحَيَاة من الماء»؛ وأشير إلى الحديث القائل: «الأنبياء أولاد غلاب»، سُمِّيت كذلك لأن الرجل تزوّج من أولى قبل أن يعلّ من إحداهن، وغير ذلك كثير تجده في اللسان.

أ- وحجبتك في (هلل) أقوى منها في (علل) و (علل) تغيد الرجاء والبعد كذلك.

ب- (هلل) اختها. لكن ما فيها يربط الماء بالسجاء، فالهَلِيلَة هي الأرض التي استهلّ بها

المطر. و «تهلّل السحاب بالبرق: تلالؤه»، والهلل غرة القمر. و «الإهلال: التلبية» من قولهم: لبيك اللهم لييك.

أ- ذلك هو رمعهم الصوت باسم الله

ب- والندبة حطت عنصراً خرج درة فتدل فيه

البيج. متى يرها يهلّ ويسحب.

واللسان يشرح قوله بقوله: «يعني بإهلاله رفعه صوته بالدعاء والحمد لله».

أ- فأت أن تذكر أن (هلل) وصلت الماء بالنور.

ب- كيف؟

أ- أولاً بإهلال وتهلل السحاب بالبرق و «يذهب»، فكأنها أنوار أصلها «هلّ المطر هلالاً» أي نصّب وتفرّق. و «الهلل: الدفعة منه» ومنه انهلال الدمع والمطر. و «قال أبو نصر: الأهدبل الأمطار»، و «هلّ السحاب إذا قطر قطراً له صوت»، وهذا الصوت هو عندك (ل ل) دور شك.

ب- شكراً، ظننتك فطنت للال، «يحسبه القلماء ماء» وليس هو سوى ضوء. و «آل الشيء يؤول أولاً ومالاً: رجع».

أ- ربي يحسبي أن تؤول الأحاديث إذا هو رجع فصولها إلى أصولها. وفي اللسان: الإلّة هي القرابة.

ب- هذا هو التبيين. عندما تسلسل الناس والأشياء والأمور وتكشف رجوعاً خط سيرها من محالها الأولى وأماكن تكونها تكون قد كشفت حقائقها وتاريخها ووجهتها.

أ- أحسنى أن نخدع أنفسنا عندما نبني من «انهلال الدمع وانهلال المطر» أو من الهلّل، و «هو صوت وقعه»، كل هذا البنيان ثم نسأل: ما علاقة هذا كله بـ (لا)؟

ب- استوثقنا أولاً من أن العربية حكّت بعض أصوات الحركات المائية بـ (ل ل). ولفظ (إلى) يدل على ابتعاد أو زوال الموصوف بالحركة عن موقعه نحو موقع آخر.

أ- كل هذا صحيح. وأوافق على أن (ل ل) تصير (أل) و (إلى) و (لا) و (هل) و (عل) وغير ذلك باستكلام جروس الأنفاس اللازمة لإخراج اللام.

ب- إذا سلمت بذلك، وإذا سلمت أن الشيء ينأى عن معهك إياه توجب عليك أن تسأل نفسك: ما دام الفكر يسمع (ل ل) والعين ترى سائلاً تتوالى لألّة أمواجه ويتبعد، فأي حرف أولى من (هل) بالتعبير عن المشهد المسموع؟

أ- يعني مشتت العربية من (هَلْ) إلى (هَلَا) فإلى (لا).

ب- ماذا يمنعها أن تمشي من (أَلْ) إلى (لا)؟ يقول صاحب اللسان: «أَلْ في سيره ومشيهِ يُؤَلُّ ويثُلُّ أَلًا إذا أسرع وأهتز».

أ- وهذا التعبير يصلح للماء الجاري والغرس المضطرب والبرق بين الغمام، وجميعه زائل عن مقامه ومتطلقه إلا «إِلَّ الله»، فما أنت صانع؟

ب- ما دام اللسان ينص صراحة على قوله: «أَلْ الشَّيْءُ يَثُلُّ ويثُلُّ» - الأخيرة، عن ابن دريد - ألا: برق» فإني أفهم من «إِلَّ الله» نور الله: و«أَلَا»: لمع واضطرب بريقه.

أ- والموصل بين «الأليل» الذي هو «خبر الماء» و«إِلَّ» هذه؟

ب- العين ترى توالي الحُبْلُ والأهْلَةُ فوق صفحة الماء، تالأوهُ، والأذن تسمع الأليل. فعندما تقتطف الصوت من موضوع الإدراك، وتحاكيه وتضيق منه لفظاً، يذهب اللفظ إلى المدارك ويكون للعين الخيالية تصور المشهد وللأذن تذكُّر الصوت المقترن بالمشهد.

أ- آ، يعني ذلك أن حَظَّ العين أمواج ضوئية وحَظَّ الأذن أمواج صوتية. ومع ذلك ينشأ هذا السؤال: لماذا مالت العربية والعبرية والسيرانية عن النفي بلفظ رائي إلى (لا) و (إي) مع أن الراء في أصوات المياه أشهر؟

ب- دلت الفرنسية بـ (re) القربة من (رُه) على التجدد والرجوع، وهي على حق لأن ترداد الراء في الخبرير يجدد الصوت ويجدد الماء؛ فاعتبر هذا الحرف، (رُه) علامة تجدد المعنى من اللفظ الذي أضيف إليه إلا ما شذَّ.

أ- أهذا جواب؟!

ب- لا، الجواب المعقول هو أن أراءة الخبرير مقيمة والأليل يمضي حتى يذوب في المشهد البصري. يكفي أن نعرف ثلاثة معانٍ للهلل:

1 - صوت عائي.

2 - ماء.

3 - (القمر أو) الشهر حتى ترى كيف استحال الصوت، (ل) صورة ضوئية تشاهدها العين.

أ- ليس هذا من اختصاص اللام وحدها.

ب- بلى، اللام حرف جرسه هلامي يقع في الشك بين الحلم واليقظة، ويحمل ذكرى لام الرضاع.

أ- أنت كأنك تستغفر الضوء.

ب- لا، اسمع، أنا أقول: كل ما دخلت عليه (لا) تراء زائلاً. حين تقول: لا ماء، لا هواء، لا كهرباء، كأنك رأيتها تزول. والماء الهال. يُجِدُّ صوتاً كـ (لْ لْ)، ويتعبد. فتمتزج قلقلة اللام بتجاعيد الماء الجاري وحبكه وتصير ضوئاً شاهداً. وهذا الحلول يسرقك من الحرف الراعي إلى الصورة الجمالية، أقصد حلول الصوت في لآلة الضياء.

أ- أتعرف أن لفظ (ولَّى) يخدمك في صوته ومعناه في ما تذهب إليه؟ قولك (لا ماء) وقولك (ولَّى الماء) يشبه أن يكون فيهما محاكاة للآم التي في وقع الماء وهلله.

ب- نعم مولانا، تسمع في وقع الماء وسخه مثل نغم اللام فتقول (هَلْ الماء)، وتلاحظ مضية فتقول: (ولَّى).. وتلاحظ بريقه فتقول: (أَلْ) و (لآلَا)، وتلاحظ شربه: فتقول: (عَلْ)، وتلاحظ زواله فتقول: (لا لا) من بعيد. وبعضهم يهيم فيقول: لآلَا. وبعضهم يختصر فيقول (لا) أو (لَا) كما يقولون (زَلْ) من (زَلزل)، لأن وژن (فلفل) تفيد الموج المثالي من معنى الكلمة.

أ- يعني أنك تضغط كل هذا الضغط لنسلم معك بأن (لا) من النغمة اللامية في وقع الماء ومجرأه. سلمنا، فهل تهلل وجهك؟

ب- يا أنخي يتهلل وجهك حين تيسر أمورك، فالأم تدعولولدها: الله يسرها في وجهه. ما بك فوحشت؟

أ- سلامتك.

ب- لا، قل، في وجهك تشكيك.

أ- ما أراك قد سقت هذا الدعاء لوجه الله.

ب- لوجه الله ليس إلا.

أ- طيب، أنا احتفظ بشكوكي، وأسألك عن النفي بغير (لا).

ب- (ما)؟

أ- (ما) و (إن) و (لن).. وما تيسر من النفي المقارن؛ أم نحتال بتعاقب الأصوات؟

ب- تحول الأصوات على أسنة الناس كتحول المدلولات في أذهانهم وتحول أمزجتهم قانون لا يقوى عليه قانون. استنكر القاضي كلام المحامي بقوله: «أقول: إي، تقول: «لغ».

أ- لا أنكر، لكن تدبره في الغائب صعب، ويعرض متدبره للضياع.

ب- إن ضللت ترشدني..

أ- قبل أن أقول: سلام، لا أتمنى أن (لا) الناهية نفي لما لم يحدث كي لا يحدث.

ب - أتعني بذلك أن: (لا) على (لا) = (لا)، أي بعكس الرياضيات التي أوجبت أن: (—) على (—) = (+) ؟

١- قَبْرُ نَبِيٍّ تَعْبُدُ

ب- لا، حين أنهالك عن القتل يكون فعل القتل قد ظهر في وجهك وفي أنفاسك وفي جميع استعداداتك الخفية. فالنهي هو رفض ونفي لموجود، موجود بالفعل أو في النفس وعلاماته ظاهرة.

أ- أتكمل استكشاف النقي؟

ب۔ و (فلان)، اُتیت وعدك؟

أ- (ما) قبل.

پ - طیب، (ما) (ما) .

جولة ثانية

أ- افترقنا متفقين على مغادرة النفي بـ (لا) إلى النفي بـ (ما)، تذكر؟

ب۔ اذکر۔

أ- كلمتك نيئة، لم؟ أما يزال في نفسك شيء من (لا)؟

ب- وأنت، خَلِّتِ نَفْسِكَ مِنَ الْأَسْئَلَةِ حَوْلَ (لَا)؟

أ - أنا قلت: كيف انتهت جنابك للعلاقة (ولّى) بصوت الماء يَهْلٍ ولم تربطهما بالفظ (aller) الفرنسي بمستغاثه؟

ب - تذكّرني بأنك أنت صاحب الانتباه الأول فالثاني، عافاك! أنا اتجه فكري نحو (هَلْلويا).

أ- (هَلَّلُوا) الزغاريد من صوت الماء يهل؟! كيف وصلت بينهما؟

[illegible]

أ- يفرحون بالجمع بين العريس والعروس، فيهللون، وعندنا يقولون (يعللون). ويقولون: وظلت التعليلة أكثر من شهر، وذلك تعبيراً عن حفلات الأعراس.

ب- ألا تراهم يدعون لأقل انفاق بقولهم: «على خير؟» ألا يقولون لمن يعصاف قدوم الوفاق: «قدومك خير؟» و(الخير) من الخير.

أ- أيعني ذلك أن التهليل كان منهم أول الأمر لوقوع السطر ثم نقلوه إلى الأفراح الأخرى؟

40

ب- لا ينفصل العرس في نفوسهم عن الأولاد، والتكاثر الذي كان قوة ومنفعة. وغنى كما أن وقوع المطر لا ينفصل عن الخصب يتهلل به وله وجه الأرض وأهل الأرض حتى قال راعيتهم: رعيينا غيثاً.

أ- جلو: المطر ري. وخصب والعرس ري وخصب و (هللوا) تهلل جمع بينهما.
ب- والأصل أصوات وقوع المطر وجريانه فوق الحصى وتجعد المجرى، مقرونة كلها بأهلة
الصفحة المائة بينها النسيم أو الحركة المتقلقلة أو التراجع المرعود بالتدافع.

١- هذا الاختلاج المرثي فعل له اللسان بمثل (لُ ل) أو (هل هل) فثبوا من ذلك الـ (هَلَلِيَا) الطويلة والقصيرة.

ب۔ هذا رأي.

ألا نرى أيضاً أن ترددهم للأُم، في مثل قولهم:

«لَقَدْ لَعَنَّاهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْيَلِيلُ لَيْلِيلٌ ۚ هُوَ مِنَ الْمَاءِ؟

ب - أرى أن دعاءهم بالخير وإقالة الشخص من عثرته يقولهم: «لَعْنُ لَهُ»، ودعاءهم عليه بقولهم: «فَلَا لَعْنُ لَهُ» هما من مشهد الماء يهل على ناس ولا يهل على ناس.

أ- تريد أن تضحك، اضحك، عندنا يقولون «لَع هو كُرارة الخيطان» و«لَعَت» هي عندما ينحلي الخيط عنها حلقة. بعد حلقة، فالبكرة (= الكُرارة) تجري والخيط ينساب وراءها متجعداً كالساقية أو كالجدول، ينحلي.

ب۔ ایا فکرت بغیر، بغیر (ولی) و (فل)، و (لغ)؟

أ- يلي، فكَرْتُ بِـ (حَلَّ). منها الحلول ومنها المحلول ومنها الخائب.

ب - نخدم ذكرياتك من (حلل) أن هذه المادة من معطيات الماء. ولكن لا أرى منها ما يخدم النفي بـ (لا).

أ- في محيط المحيط: «حل الرجل: عدا»، ألا يقع العدو في باب البعد الذي بُنيت عليه مسألة النفي؟

ب - ما أنا بئيتها، هم يقولون: بعداً لك. أي: لا كان، أي: نفاه الله.

أ- إي: وما أنا قلت «في الكلبيات العذوة: التجاوز ومنافاة الابتسام»، قالها صاحب المحيط، وفيها لفظ الـ (منافاة) تصريحاً بمحل العذوة من النفي.

ب۔ ولم اغتبطت وردت بهذا الانفعال؟

١- أكاد أكفر بهذا العمل من أوله إلى آخره؛ أقول: (حل) يساوي (عدا)، و (عدا) يساوي (بعد)

نجيبني : «بعداً لك» ١٩.

ب - أثبت بغضبك هذا خطورة الإبعاد وثقل أثر النفي على المتفكرين.

أ - أجبنا هنا لتجري التجارب بعضنا على بعض ١٩

ب - الأنفس هي مختبر الكلام، أنا وأنت وهي وهم ونحن والجميع : أم لا؟

أ - لا أنفي، لكن الـ (نفي) من أصوات ليست من (لا) ولا من (عل) و(هل) و(أل) و(حل) في شيء.

ب - إذا كنت تريد أن يتفرع اسم المعنى محافظاً على الصلة الشكلية بين المشتقات كما يحدث في المعاني فهذا التفرع واقف عند حدود «جدول تصريف الأفعال» ومشتقاتها الاسمية.

أ - ولم لا يكون للمعنى اسم يتفرع منه لفظ يدل على كل فرع من فروع المعنى وعصونه وأوراقه؟

ب - لا يكون اسم الغصن من اسم الشجرة ولا أسماء الأولاد من أسماء الأبوين لأن اللسان ينحو نحواً ينحو غيره الفكر.

أ - أتقصد أن الذي يسعى لاستحداث لفظ من (بنى) كي يدل على كل خيط وعقدة في شبكة البنية هو شخص ضال؟

ب - هو يعاند قانون فكره. فالرجل إنسان والمرأة إنسان وهي تدعى امرأة وهو يدعى امرأ لكن اللسان مال عن امرئ إلى رجل. وإنسان من أرومة غير أرومتي رجل وامرئ. وكذلك (طفل) و(ولد) و(بنت) و(صبي) و(شاب) و(فتاة) كلها من ذنبك المرأة والمرء. وليست الأسماء من الأسماء.

أ - يكون النفي بحسب قولك أضاع دليله.

ب - كيف استتجت فكرتك؟

أ - نفي بـ (لا) و (ما) وعملنا اسمه (نفي)، لا (لا) ولا (ما).

ب - أراك تجهل منشأ لفظ (نفي).

أ - وأنت تعرفه؟

ب - اعتقد أنهم بنوا لفظ (نفي) وما اشتقوه منه من الأصوات التي سمعوها مع عملية النفي.

أ - والله صحيح!

ب - أطلق دفعة هوائية من أنفك بقصد تنظيفه من مخاط علق به واسمع أصوات الأنف.

أ - جئته.

ب - من هذه الأصوات كثرتوا لفظ (نفت) ثم لفظ (نفي). ها أنت تثبت شيئاً من أنفك ولم تنح أنفك عني.

أ - عفواً والله صحيح! و (إن) النافية صنعوها من هذا الصوت، حذفوا الفاء واستبقوا صوت الزفرة مع النون التي تنشأ من انحسار الهواء في الأنف، عند مفترق الحلق والأنف.

ب - ها قد عثرت على نفي لم يضع دليله (إن) هي أداة النفي و (إن) هي صوت خام يرافق عملية نفي أو طرد أو إبعاد شيء نكرهه من نفوس.

أ - أعرف أن هذه الـ (إن) لها أختها في الفرنسية والانكليزية؟ يقولون في الإيجاب direct وفي السلب indirect. فهذه (إن) وتلك (in)، لا فرق.

ب - وينفون بـ (ne) و (no) و (non) وجميعها من هذه النون الأنفية الملحوظة في أصوات النفي أقوى منها في أصوات التنفس العادية.

أ - ألا يحتمل أن تكون العربية وأخواتها قد استبدلت (ما) و (لا) و (lo) بـ (ne) و (no)؟ تحويل يسير يجعل هذه تلك.

ب - ليس يسيراً الفصل في هذا السؤال. فطرحه كان من قبيل الانتقام وأراك قد رميت به قصد التعجيز والإحباط. وما أنت تضحك وتشتفي.

أ - إذا كانت عمارتك قلقة إلى حد الانهيار عند التعرض لأول سؤال صعب فأنا أعفيك من هذا السؤال، وأسحبه، فاعتبره لم يكن.

ب - لا، كان ونصف، واسمع واضحك.

أ - هات، واعذرنا إذا ابتسمنا.

ب - ضيق، نحن نقرأ في الأمثال قولهم: «لا تيك ما لآلات المور بأذنابها» أي حبست.

وفي (لقق) نقرأ: «واللقلقة: شدة الصوت في حركة واضطراب» ويزيد اللسان قائلاً:

«وتلقلق: تقلقل، مقلوب منه»، ونقرأ في مادة (رقق): «رقرقت الماء فترقرق أي جاء

وذهب»، و«ترفرق الشيء: تلالاً أي جاء وذهب»، و«سراب رقراق: ذو بصيص»، وفي

الحديث: أن الشمس تطلع ترقرق... ترى لها حركة متخيلة بسبب قربها من الأفق

وأبخرته المعترضة بينها وبين الأبصار. أثنت تتابع ما أقول؟

أ - أنت اجتديت إلى صوت خام صورته (لقلق) و (قلقل) ونهيت إلى وجود مثل هذا الصوت في

(ترقرق الماء) وقلت إن مشهد الترقرق، المقترن أصلاً بالصوت، شوهد هذه المرة في عين

ب - وأنا، مادمتُ أعلم أن اللغة قاست الزمن وتقيمه بقضون القرون، فإني لا أستبعد أن يقتطف السمع (لا) من هَلْ الماء والآل ليدل بها اللسان على النفي. فهذه الأنهر الماضية في جريانها قرضها العقل بنهر الأجيال، كان «آل» الشخص آل السراب، يقول المتنبي: «وفي الموت من بعد الرحيل رحيل».

أ - تَبَهَّتي بعنادك إلى الذهب. ما هذا الجمع الذي نراه بين الذهاب والذهب؟ ألا يشير إلى أن العقل اللغوي اقتطف من مجازي اللمع الذهبي معنى الذهاب. لعمري من تالوا الآل والهيل يمضي ولا يزول. ثم الزوال، أليست (زال) أخت (سال)؟ أليس الزوال معنى مستفاداً من مضي السيل؟ إن التالوا الماضي، الذهاب، الزائل، منجم حقيقي ابتُرَّت منه (لا) النفي ومشتقاتها بالإبدال الصوتي.

من أسرة الأصوات الأنفية

الفاظ النفاثة

يشهق الإنسان معناه أن يستنشق الهواء حتى تمتلئ منه رئته بدرجة أو بأخرى. وعبرة ذلك في لسان العرب: «شَهَقَ يَشْهَقُ إذا تنفس تنفساً».

هذا التحديد لمعنى (شهق) ينحصر في ظاهرة من ظواهر الشهيق طاغية في الحسن على كثير مما عداها. ولها الحق في أن تغطي لاعتبارهم وظيفة الشهيق الحيوية الاعتبار الذي تستحق.

كل الناس يعرفون أن في الشهيق أخذاً لهواء التنفس، ولكن أكثر الناس لا يبالون كثيراً بظاهرة عضوية تلازم الشهيق وهي علو الصدر الأخذ في الامتلاء وعلو الرأس قليلاً تبعاً لذلك. فلا داعي للفحص المختبري كي يتأكد الإنسان بنفسه من صحة هذا الحدث، أي ارتفاع الصدر والرأس.

وإذا بالغ الشخص الشاهق في شهيقه يبطؤ تنفسه في النهاية، ويبدو هو واقفاً منتصباً مشدوداً بشهيقه المتجمد ينتظر من إرادته أن تفرج عن رئتيه حتى يباشر الزفير. وإذا ذلك تتلاشى الرفعة الطارئة مع الشهيق.

قد يستغرب المطالع نعت مناكب الجبال ورؤوسها بلفظ (شاهق) و(شواهق) وتجب نعت الناس بهذه الصفة. بل يستغرب أكثر عندما يرد اللغويون شهيق التنفس إلى شهوق الجبال. فهم يقولون: «كل ما رُفِع من بناء أو غيره وطال فهو شاهق، وقد شَهِقَ، ومنه يقال: شَهِقَ يَشْهَقُ إذا تنفس تنفساً».

ويخشى أن يستغرب أكثر الاستغراب، فتقول: وماذا يمنع أن يكون واضع اللغة قد لاحظوا شهوقاً في الجبل ولاحظوا مثله في إنسان، فاطلقوا على الإنسان العبارة المخصصة للجبل، ويكون التعبير الحقيقي قولهم: (شَهِقَ) الجبل، والتعبير المجازي قولهم: (شَهِقَ) الإنسان؟

إذا فَعَلْتُ إحدى الطاقات الصادرة عن (ب) ما تفعله طاقة تصدر عن (أ) أطلقنا، قبل أن نفكر، على فعل (ب) ما اعتدنا أن نطلقه على فعل (أ).

هذا معناه أن اللفظ المعتاد إطلاقه على شيء هو حقيقي الاستعمال في هذا الموضع

ومعجزي الاستعمال عند نقله إلى استعمال طاريء.

ويمكن أن يضاف إلى ذلك أن ناقل اللفظ من استعمال مألوف إلى استعمال طاريء يعي أنه ثابت هناك وطاريء هنا، يعي أنه استعاره من صاحبه لغير صاحبه.

ولكن كيف نعرف أن المعترف له بحقه في هذا اللفظ لم يستعره من مالك أسبق؟ وماذا يمنع أن يكون المستعار له الآن هو الذي صدر عنه اللفظ وله؟

لاحظنا أن علو الجسم من الشهييق لا يشير انتباهاً زائداً، ونلاحظ كذلك أن الصوت الذي يصدر عن عملية الشهييق قلما يشير الانتباه والاهتمام. غير أن الشهييق يشتد أحياناً حتى يفاجئنا صوته. فهناك الشهييق بعد انحباس عن التنفس، وهناك شهقة المفاجأة وشهيق الشاهوق وشهقة الموت والجنس. وكلها تجارٌ بأصوات تباغت من يجاورها وقد تفاجئ أصحابها.

تستحق هذه الأصوات إلقاء الانتباه إليها ودراستها ومقارنتها بأصوات الحروف التي بنوا منها عائلة (شهيق).

إن الشهييق من الأنف يشتمل بوضوح على نون وشين وهاء مقطوعة بهمز قابل لأن يترجم إلى (ق). ولو كان بناء الألفاظ موافقاً لجملة الأصوات هذه لبنوا منها لفظ (شهيق). واعتدوه في الاشتقاق. ولعله من غير المصادفة أن يقولوا في مناطقنا (شهيق) الحمار، أو (شهاق)، ويقعدون (نهق). و(نهق) فقدت الشين من (شهيق). وفي مقابل تخلي الفصحى عن الشين نجد لفظ (نشا) يتخلى عن الهاء. وهمزة (نشا) قطعة وترية تترجم في الفصحى إلى قطعة حلقة أشهرها القاف. ومن القاف تخرج الجيم الغناء ومن هذه تخرج الدال.

هذه أبرز قوانين التكاثر اللفظي، لأنه عندما يخرج من كل أصل أصل يستحق الأصل الجديد جميع أوزان الصرف.

أصوات الشهييق ولدت لفظ الشهييق. هذا لا يتطع فيه جيلان. فلجلجل رأس وقرون وله أنف وله منكب وله صدر ولكن الشهقة المصوتة لنا وليست له. فالشاهق إذن إنسان وليس جبلاً ولا بناء ولا «غيره»، على حبلك لـ «لسان العرب» وجهده الجليل.

وكما بنوا من هذه الجروس الدقيقة الملحوظة في عملية الشهييق جذراً وجذراً عادوا فاتسعوا في الارتفاع اليسير الملحوظ في الجسم مع الشهييق، وقالوا (شهيق) و(شاهق) لـ «كل» ما ارتفع وطال.

فبالمتابعة في الأصول المبنية من معين صوتي واحد يطولون تنوع المعاني الدقيقة التي تظهر لهم مع الشهييق والشهيق والشهوق كالشهوة وكالتشيع والحين وترداد البكاء في الصدر

وأفجج الأصوات» هي التي تشبه آخر صوت الحمار الجاري في الشهييق، وأهل النار لهم فيها زفير وشهيق» (آية). وبالأصل الواحد يستقصون الأشياء والتفائر كالشهوق القليل والأعلى،

والشهووق في الحسيات والمدرجات إلى أشهى ما تصل إليه عيون الخيال والفكر. مع كل هذا لم تصف اللغة الإنسان، على غروره، بلفظ (شاهق). فقد ورد في صفات الرجل من ذلك قولهم: «ذو شاهق»، يقال للرجل إذا اشتد غضبه. وهو عيته الوصف الذي اتصف به فحل «إذا» حاج فسمعت له صوتاً يخرج من جوفه. ألهمته العلة تنازل الأكابر عن الشهووق الذي يعني العلو والطول والارتفاع وتخلوا عن هذه الصفة للرجال والأبنية؟

إن كل ما يستشوق الريح يشهيق بالطبع، وكل من يشهيق يعلو. ولا فضل في التنفس لابن مت على ابن جارية، لأن الهواء مبدول لجميع الناس ولجميع البهائم. ولا يمكن أن يمنع النعت بـ (شاهق) على أي من يشهوون، ولا سبيل لأنفراد الأعزة بالاعتزاز بهذه الصفة والاشتهار بها دون الأذلاء أو الرعاع أو البهائم، فهؤلاء شركاء أولئك في الشهييق شاؤوا أم أبوا. لعلهم هجروها من أجل ذلك إلى صفات لا يشركهم فيها من هم دونهم إلا لماماً.

والأعزاء بقدرهم على الشرب خيراً من عامة الناس. والشرب شربان لهما فروع. فقد فخر عمرو بن كلثوم بعد أن قتل الملك عمرو بن هند يشرب ذي مغزى، فقال:

«وشرب، إن وردنا، الماء صرفاً

ويشرب غيرنا كدراً وطنياً».

إنه قد ألزم لسانه الفخر يشرب الماء صرفاً، وهو ما يكون للملوك. فإذا لم يكن قاصداً ورد الدم الملكي الذي يعجز عنه «غيرنا» فإنه قد أشار إلى استحقاقه الماء الذي للملوك بقتله الملوك عمرو.

ورشف الماء وغيره من السوائل يولد صوتاً مركباً من جروس لا تخفى على أي من تشفت، إنها جروس الشين والراء والغاء أو الباء. وهي أصوات الحروف الداخلة في تركيب (رشف) و(شرف) و(شرب). ذلك أن رشف أو ارتشاف السائل يتم، في أحيان كثيرة، بجذب الهواء فصبواً من طريق المشروب. وهذا الفعل هو شهييق فموي فعلي. وبه تمتلئ الرئتان ويعلو الصدر فالرأس.. والباء والغاء تتعاقبان: ب/ف.

وعلى رغم قدرة السادة الأعزاء على التمييز بالارتشاف وشرب ما يعجز عنه عامة الناس فإن اللغة قد خصت معنى العلو الملحوظ في الارتشاف والضمائل للعلو الملحوظ في الشهييق بـ (شرف)، مقلوب (رشف). ولم تفعل مثل ذلك في (شهيق). فالأعزاء هم الـ (أشراف)

وليسوا (الشواهي). فهم قبل سواهم مرجع الشرف.

وما فعلته اللغة في أصوات الشرب فعلت مثله في أصوات الشم.

إن المشموم، كما قال أبو حنيفة، يدني الشيء من أنفه «ليجذب رائحته». وبالشم يحدث في أنف الشخص علو كالذي يعرفه المرء بالشهيق. وللاكابر من المشموم ما ليس لغيرهم. لذا يمكن المفارقة بشم مشموم لا يصل إليه إلا القليل والأعلو من الناس. وقد جاء في المعاجم: «الشموم: المسك». والمسك في الشهوة شاهنشاه العطور. وبه تحي أنوف الرجال الشم. وإذا وصف الشاعر فظاً (أشم) فإنما يعني سيذا ذا أنفه. والجوهري، ينقل عنه ابن منظور قوله: «الشم: ارتفاع في قسبة الأنف». ويذكر من هذا كذلك «منكب أشم: مرتفع المشاشة». و«رجل أشم وامرأة شماء» وكله من «أشم الرجل وهو أن يمر رافعاً رأسه» وذلك كناية عن الرفة والعلو، شرف الأنف. ولفظ (شهم) سبني هو أيضاً من أصوات الأنف.

والعامة من أهلنا يقولون: فلان «أنفس» من فلان أي أعلى منه وأطول قليلاً، كأنهم اشتقوه من الارتفاع القليل الذي يطرا على المتنفس شهيقاً. وقد يكون معنى الأغلى في الأنفس مبنياً في الأصل على الفرق ما بين فردين من جنس واحد، الأول أكبر من الثاني وأطول.

والنون والفاء والسين تجتمع في الشهيق، وقد يكون ترتيبها فيه على هذا النحو، بينما يصنع الزفير أصواتاً هي أقرب إلى أصوات الهاء والنون والفاء. أي أصوات (ان ف)، والهاء تبدل في الاختلاج ألفاً لا جرس لها في الأوتار.

وإذا كان الأنفس أعلى كالأشم والأشرف فإنه قد يكون كذلك أنف. والآنف أو الأنف هو الذي تسقط من عينه الدنيا أكثر من سواء، فيزفر تجاه كثير من الأشياء التي يشفق غيره لملقاها وإنه (أعنف)، فأنفه أسلم وأنشط. وألف (أنف) تصبح عند العنف التنفسي عيناً: أن ف/ع ن ف.

ما دامت النفس قد تسمت باسم جروس حروقه في التنفس فإن السؤال يتوجه إلى (أنس). ماذا يمنع أن تكون نغم أخرى من نغم التنفس قد استرعت الانتباه فينوا منها وهم يحكونها اسم الإنسان (= أنس + ان). الإنسان هو المخلوق اللطيف. واللفظ مليء بمملااة الرب. وهو إلى يومنا. وزعم جميع العنف البشري. اسم يحفظ على الوداعة. فنسمع بالمؤسسات الإنسانية، والأعمال الإنسانية، وحقوق الإنسان... وكل ما يعتونه بال (إنساني) يقصدون من نعته هذا تدجين الأنفس له.

هذا اللفظ يفرضه نغم الاسم: إنسان، ويفرضه معنى الحلم واللين اللذين بتضويان فيه، ويفرضه كذلك تحييد اللفظ عن العنف والجبروت. فلا نجد بين الألقاب العسكرية لقباً مشتقاً من (أنس). ولعل لفظ الـ (أنس) يقرب النفس من النعاس. ومن النعاس مدحوا الجفون النعسة. ولا غرابة في أن تشتق اللغة لفظ النعاس من النغم التي في أنفاس النائم حيث تجري بأقل اضطراب ومنها (ناس).

هكذا اشتق الناس لأنفسهم أسماء كثيرة من أصوات أنفاسهم. اشتقوا منها (نفس) وبنوا منه الـ (منافسة)، واشتقوا منها (شم) وتصريفاتها، واستولدوا من أصوات الأنف (سما) ودليل تحفظهم للسين في أصوات النفس وجودها في النحس وفي لفظ (نفس) وفي لفظ (ناس). أما الميم فتظهر مع جرس النون الجاري في التنفس حين يكون الهم مطبقاً كما هي الحال في (سم) و (نسمة) التي يعنون بها الفرد الإنساني وحركة الهواء الناعم.

هذه بنية دنيا من سامي الأسامي الخلقية الناجمة عن ربط جملة من أصوات التنفس بجملة من المدارك الحسية والمشاعر التي تصيب الشخص عند تفرقه على الناس في أجد المساعي أو المراقبي. فالأنف بيت الأخلاق، وكسره ذل لصاحبه. فمن طبيعتنا أن نعلي أنوفنا لتجاوز كل هواء موبوء.

تقدم بهذه المسلمات :

- 1 - نتصل بالعالم فكرياً عن طريق حواسنا.
- 2 - نتصل بمجريات أبداننا عن طريق حواسنا.
- 3 - نتصل بمجريات أنفسنا (فكر، خيال، شعور) عن طريق عقولنا وقوانا الواعية.
- 4 - الأحاسيس تتصل فكرياً ببعضها وتتصف وفقاً للحواس وتلتقي في العمق ضمن تصنيفات مختلفة: اللاذ مع اللاذ والمؤذي مع المؤذي . .
- 5 - الحاسة الواحدة طريق إلى أحاسيس مختلفة، كالعين نحس بها اللون والشكل والهيئة والسعة والجهة ودرجة الانفاق والاختلاف . . .
- 6 - كل ما تميز من محيطه بصفة أو حركة يشكل وحدة تختلف درجة ارتباطها في ما تتصل به من شيء .
- 7 - ما يكون له من خلال الحاسة الواحدة أو من خلال العقل أكثر من إحساس أو مفهوم تكون صورته في أذهاننا مؤلفة من تلك الأحاسيس أو تلك المفاهيم .
- 8 - ما يكون له، من خلال العقل أو من خلال أكثر من حاسة، مفاهيم وأحاسيس مؤلفة تكون صورته في أذهاننا مؤلفة من تلك المؤلفات .
- 9 - عقلنا بعقل بوساطة حاسة أو أكثر وبفضل قوة الوعي صفات وحركات شيء واحد عن طريق الجمع بين الأحاسيس والأفكار المختلفة أو المتجانسة جمعاً مخصصاً .
- 10 - يقبم العقل دليلاً على الشيء، ويحلى صورة الشيء في الذهن بعضاً من عناصرها المكوّنة لهما أو شيئاً يشير إليهما ويوحدهما في الإدراك .
- 11 - تتأثر حواس أفراد الجنس الواحد بمؤثر واحد تأثراً يشكّل جنساً واحداً من أجناس التأثيرات تختلف أفرادها فيما بينها وتلتقي في وحدة الجنس الجامعة. لمس النار من قبل الكائنات الحية يولد الشعور بالكي يختلف هذا الشعور من فرد لآخر ويتفق في كونه من جنس الكي .

12 - الأجسام مصادر طاقات مختلفة إذا وقعت منها الحواس في مدى مُجَلِّد تأثرت الحواس ببعض ما يصدر عن تلك الأجسام من طاقات تأثيرات تتميز في الإدراك والشعور والخيال وتتميز بما يتولد عنها والأعصاب التي تقوم بالأعمال النفسية هي أجسام.

وفق المسلمة السابعة يقوم أحد الأحاسيس الداخلة في ائتلاف أحد المحسوسات بحاسة واحدة كما يقوم أحد المفاهيم الداخلة في ائتلاف أحد المعقولات بعاقلة واحدة دليلاً على المؤتلفة الحسية، أو المؤتلفة المفهومية. وقيام الإحساس أو المفهوم مقام الدليل على الكل الذي يأتلف ضمنه يعني قيام عنصر من عناصر ذلك المذكر الكلي بتوليد طبيعة جديدة له. وهذه الطبيعة مع سائر طبقات المذكر التي تقع تحت الإدراك تشكل صوراً أفراداً للمذكر. أحوال نفسية شتى تتفق اتفاق أفراد الجنس وتختلف اختلافها، كاختلاف طبقات القرآن ونسخاتها.

ومن الأمثلة أن نلمح شكل عين خبرنا لونها وسعتها وهيئتها فيتولد عن لمحة الشكل في الذهن صورة كلية للعين التي خبرناها أو نلمح اللون الذي خبرناه للعين فيتولد باللمح صورة كلية للعين. وإذا فهمنا شيئاً من حركة الوعي كـ: «الوعي المستغرق في عملية الوعي لا يعي أنه يعي»، ثم بدا لك جانب من الوعي وهو يعي فتكاد تقول: ها هو يعي وهو يعي، فإذا برعك يتبين غارقاً في طُلُفة وعي لا واعية، فإن أي مداهمة لعمل الوعي لا بد أن تزول إلى كلية المقولة: «أنا أعني لا أعني أي أعني» والوعي ضرورة وغريزة ولا مرذلة. ولا مسؤولية في الوعي كـ لا مسؤولية في الحلم والإحساس وأن تكون لنا عيون أو للحشرات مجاس. أي عناصر المؤتلفة يصلح دليلاً أو مؤلداً للكل على صعيد الأذهان يصلح عبارة؛ أي هو يعبر بأذهان الواقعين تحت تأثير ذلك العنصر إلى الكل الذي يبرز منه ذلك العنصر، أو على العكس: يعبر بالكل الذي انفرد من دونه بالتأثير في العاقل إلى ذهن ذلك العاقل. وحاصل الأمر يتكون في الذهن، بتأثير مؤثر ما، كل يكون المؤثر، في خبرة الشخص، من العناصر التي التقت تأثيراتها لتكوّن بنية واحدة متشابكة العلاقات في الداخل ومع الخارج. فأي موصل إلى بغداد في الخبرة هو موصل إليها في الذهن.

ووفقاً للمسلمة الثامنة يقع أكثر من حاسة تحت تأثير الطاقات الصادرة عن شيء. تقع العين والأذن واللمس والشم والذوق معاً تحت تأثيرات صادرة عن شيء واحد (والشيء الواحد مؤتلفة من المؤتلفات). فالشخص الذي يتسلق شجرة النخيل أو الليمون أو التين يمكن أن يتلو من تلك الشجرة خبرات حسية تجد طريقها من خلال الحواس الخمس. وتأتلف تلك الأحاسيس في الوحدة الذهنية للشجرة والوحدة الفكرية والوحدة النفسية لها. وبعدها تزول الخبرة الجزئية إلى توليد الصورة الكلية للشجرة. مرور النسيم بالسرو أو بالنخيل يبعث في

الذهن الصورة الكلية للسرو أو النخلة ولغاباتها من ثم. قال عاشق كثرت من حولهما الأقارب.

سُيَّيَاتُ زَوْجِ يَرْشِدُنِ النَخِيلَ وَيَشْنُ قَالُوا وَيَشْنُ قَيْلُ

بمقتضى المسلمة الثانية عشرة، حف النسيم بهذب النخلة فتولدت طاقة إسماعية أدركت سمع العاشق فتولد عن تأثيرها الصوت المسمي مجازاً صوت النخلة أو الصوت الخارجي. ولعب الصوت دور المؤلّد فولّد شيئاً من بقية أجزاء الصورة الكلية ما كان منها بصرياً أو لمسياً أو ذوقياً أو شمياً. ويمكن لأي خبرة جزئية داخلة في ائتلاف مع خبرة كلية أن تلعب دور الدليل المؤيد للصورة الكلية.

وما من شك في أن كل خبرة حسية مهما دقت تكون مركبة ونفسية. ذلك يعني أن الخبرة الحسية لا تكون مؤتلفة أحاسيس فقط. بل يداخل ائتلافها خبرات فكرية ونفسية وخيالية. وكل واحدة من هذه الخبرات متى قامت في المستوى الحسي أو النفسي (شعور، فكر، حياء) كانت قابلة لأن تولد صورة كلية للخبرة الكلية «الأم» وكل خبرة صلحت مؤلداً للخبرة الأم تصلح دليلاً لها. وإذا غلظت الدلالة (دلالة الكل على الجزء) برّنها الخبرات ووضعتها في الحجم الدوافق للمؤتلفات الخبرات، وكذلك تفعل المؤتلفات عند شدوذ الدلالة أو شرودها كما هي الحال في الاستعارة والكناية والإرداف والمجاز المرسل.

وبناءً على المسلمة التاسعة يربط العقل بين الصورة البصرية لسرب القطا فوجيء وفرد، وبين الصوت المتولد عن احتكاك أجنحة القطا بأجسامها وبالهواء. الصوت قريب من /فُرُزُرُ/ أو /رُزُرُ/ وهما الأصل الذي حاكاهما اللسان حتى بنى منهما ألفاظ /فُرُ/ و /ثَارُ/ و /طَارُ/ ومشتقاتها وأخواتها. وظل العقل مداوماً على ربط أفراد الخبرة السمعية، أي أجيال المحاكيات النغمية للصوت المذكور، بأفراد الخبرة البصرية لفرار أو طيران الطيور، والتحول مطرد بين هذه

الحروف/ الأصوات:

ف < > ث

ث < > ت

ت < > ط

وتنفرد /طارُ/، من دون سائر أخواتها، ووفقاً للمعجمات، بالدلالة على قيام الطير. وقلما تنبه الأذهان إلى دلالة اللفظ على ذاته كلفظ، وقلما تنبه إلى دلالاته على الصوت المنبعث في السمع نتيجة قيام الطير. فاللفظ /طارُ/ سمعي أصلاً وقد اختلط من قبل البصر لافتتان الذهن بالبصري. وسواء سُمِعَ صوت لطيران انصراع أم لم يسمع فإنه الدال الحقيقي على حركته هو لفظ /طارُ/. وربما جاءوا بـ /فُزُفُ/ لتعيين الصوت إلى جانب الرؤية.

أقول - تبعاً لذلك - إن لفظ /طار/ يدل حقيقةً على الصوت المنبعث من قيام بعض الطير؟ أم نقول إنه - ما دام ليس صوت قيام الطير ولا هو مشهد ذلك القيام - يُدلّ على ذاته فقط وعلى أفراد من أشكال التلفظ المختلفة من حين لآخر ومن تحصى إلى شخص؟

نرجع إلى المسئلة 12 حيث يعني التلفظ بلفظ /طار/ إصدار طاقة محرّكة لما بين الناطقة والسمع حركات إذا أدركت جهاز السمع عند مستوى لها معين كانت كقيلة بتوليد فرد من أفراد الصوت /طار/. أياً كان هذا الصوت بما هو فرد من جنس، لأن /طار/ تدل على ما لا نهاية له من أصوات /طار/، دالاً دلالة حقيقية على لحظة تحققه دون زيادة أو نقصان؟ وعند ذلك يكون الشخص منا لقاء مرة غير دال على ذاته ونحن نلقاه مرة ثانية، لأن صورته في النظر هي صورته المتحققة أن النظر لا زيادة ولا نقصان. إن هذا الإنقطاع يبطل المعنى إذ المعنى شيء يكون في النفس شيء كان قبله في الحس أو في النفس.

ولكن هذه الحقيقة العلمية المبنية على واقع علمي لا يدحض هي أدق من أن تقيم لها العقول اللسانية اعتباراً. صحيح أن المشهد يرسل في اتجاه النظر حرماً ضوئياً بأقسي محددة ليست هي هي في مرتين، وصحيح أن الأجسام المتخاطبة ترسل طاقة حركية في اتجاه السمع ذات قوة محددة نادراً ما تكون هي هي ما بين طرف وآخر ونادراً ما تصل السمع هي هي ما بين تجربتين، كما أن النظر والسمع يصعب أن يبقيا دون تطور من تجربة إلى أخرى، وصحيح بالتالي أن لكل تجربة حسية أو إدراكية خصوصية تميزها عن أختها وأفراد جنسها، إلا أنه صحيح أيضاً أن قوانا الطبيعية الفطرية لم تبلغ من الحساسية ما يمكنها من تمييز بعض اختلاف الشيء ما بين لمحة ولمحة، بل لحكمة ما يطرح العقل جانباً فروقات تكون جلية ما بين صورتين مختلفتين كثيراً لشيء واحد ليقول من خلالهما أنه يرى الشخص ذاته. قد يصل الفرق بين صورة لشخص وصورة أخرى له لحدود الفرق ما بين شخص وآخر بل أكثر، فيطرح العقل من الفرق ويتمسك بوحدة الشخص.

فالعقول تشتغل على جبهتين، جبهة التمييز البالغ الدقة وجبهة التوحيد الواسع المبدئ. فنصل إلى أن الكون واحد لا يتوره التعدد كما نصل إلى أن ما نبلوه جزئيات لا تنفع طاقات الأجيال العقلية في بلوغ قرارات لها. ومنا من تتراوح قواه العاقلة ما بين فلك الأفلاك ومتناهة العواصف في النواة. وقد ينفع النظر في أقصى الاتساع بعض النفع في المجال الأدق، فتتخذ العبر من أحد العوالم وتستفاد منها الأدلة على عالم آخر. وهذا ما يفتح عالم الدلالة على مصراعيه. ومعنى ذلك أن الحاسة والعاقلة عندما تتعرض لانفعال مماثل لانفعال آخر بتولد الدال الموافق للواحد مع الثاني. إن عواصف الأرض تجربة أم، فحين ثور يتولد لبلوانا إياها ألقاظ ذهنية قد تصبح نطقية من مثل: عواصف نفسية، والأصل هو (سف) و(عسف) و(عزف).

ويغرق علماء الذرة في بحوث دقيقة تربهم هيجاناً في أدق الأجسام فيقولون: عواصف ذرية أو

ذرية أو أول. ويطلق العلماء يمارصدهم إلى الفضاء فيرون ما يولد في آذهانهم ألقاظاً مثل: ريح وعواصف مكنية

هل صحيح أننا نقلنا اللفظ عما وضع له إلى غير ما وضع له في الأصل؟ سياق الكلمة يدل على أننا واجهنا بحواسنا أو بعقولنا وأنفسنا قوى حرّكت فينا من الكلام مثلما حركته فينا قوى أخرى. ونعي ذلك ونسأل: هل الكلام المتكون لحالة طارئة هو مثل الكلام المتكون لحالة معهودة أم هو عينه؟ أم أن الحالة الطارئة التي استتارت كلام الحالة المعهودة هي مثلها وصنوها؟ نلاحظ يوماً عيوساً قُطّطيراً. حين تكون في السمع صوت «يوماً عيوساً» لم أشعر بغربة في السمع نضاهي الغربة في الفهم. إن العيوس في اليوم الذي لم نألفه هو الحالة الخيالية الطارئة. وبناءً عليه طرأ لحاق «عيوساً» بـ «يوم» في الذهن واللسان والسمع. فهل استعونا «عيوساً» ليوم أسود أم أن مجريات اليوم لامست أعصابنا بمثل ما يلامسها من تأثيرات تصدر عن وجد عيوس، فتولّد عن الملامسة الأولى ما يتولد عن الملامسة الثانية؟ لقد اعترفنا بأن الكلمة جنس وأن تحقيقاتها وتظاهراتها هي أفراد ذلك الجنس، فلماذا لا نعترف بأن المشهد هو أيضاً جنس وأن تحقيقاته وتظاهراته هي أفراد ذلك الجنس؟ قد نجد منا من يعترف بذلك، ولكن على الرغم من هذه التفصيل، لماذا لا نقول أن فرداً من أفراد هذا الجنس أو فصيلاً منه هو الذي اختلف بالخبرة العامة مع فرد أو فصيل من جنس آخر (عيوس مع وجه) ولم يتألف بالخبرة العامة مع فرد أو فصيل غيرهما، كما لم يتألف عيوس مع يوم؟ ها قد قيل «يوماً عيوساً» وظل مع ذلك لفظ /عيس/ للوجه لا ليوم. إن وحدات الكون مؤلفة من عناصر تأليفاً راسخاً ورسوخ هذا التأليف ترسخ الأسماء. الإنسان مكون جسمه من رأس فيه وجه فيه فم يأكل به ويتكلم به. هذا الرأس من رسوخ بنية الإنسان. وهذا الوجه من رسوخ بنية الرأس وهذا الفم من رسوخ بنية الوجه. وعندئذ الأكل والكلام من رسوخ بنية الفم. وهذه الألفاظ بعد أن تألفت مع مسمياتها وفقاً للمسلمتين 8 و9 تصبح لها مولّدات كلما تولدت في الأذهان، كما أنها تتولد عنها حال تولدها عن طريق مؤثر سمعي أو بصري (حسي عيوساً) أو ذهني نفسي. نلاحظ أن المحموم يهذي. كأن التأثير الحراري الداخلي يخلق أخيلة معينة تتحرك وتتجرك لها الألفاظ المناسبة. ربما كانت طريقة بوليسية إعطاء المتهم عقاقير ترفع من حرارته وتنويعه فيفضي بمكنونات سره.

هذه العلاقة التوليدية الراسخة بين اللفظ ومدلوله تجعل من اللفظ الدال الحقيقي ومن المتولد عنه المدلول الحقيقي. وقد يكون الدال حقيقياً منذ نشأته كالمواطن منذ الولادة وقد يكون حقيقياً بالتجنيس. فالحقيقي: منذ نشأته هو ما تطور عن محاكاة الصوت ليظل دالاً عليه كالخوار والصهيل والعطاس والضراط والخير... ومنه ما كان متطوراً عن محاكاة صوت ليظل

دالاً على البنية التي ألفنا الصوت معها مثل / طير / المتطورة عن صوت احتكاك (triotement) الأجنحة: فُرر، ليدلوا بها على البنية كلاً دلالة حقيقية. أما ما كان من الدلالة الحقيقية بالتجنيس فنبه الدال الأعجمي الدخيل على اللسان كدلالة / باص / على الناقلة المقفلة ومنه المنقول للشبه في الوظيفة كـ «بيت المال»، ومنه المنقول لظهور وظيفة الجزء على وظيفة الكل كـ «العين»، ومنه المنقول تقاوُلًا كـ «السليم» للملدوغ، ومنه المنقول للتخريف ودرء الخطر كـ «أسد» و«حظلة». وقد يتوهم البعض أن القلب اسم فيسألون عن بيت «سلمان الأطرش» فلا يخيبهم صاحب القلب ويأهل بهم: أهلاً وسهلاً وصلتكم داركم. ونقوم أسماء علامات على القلب حروفية كانت للمجدود، كتجاء وحداد وعشاد، والمهم في الاسم الحقيقي أنه اللفظ الذي يلصق أو ينضم إلى سائر عناصر البنية العائدة في تكوينها إلى الحاسة التي ينتمي إليها اللفظ أو غيرها. أما قلة الاستعمال وكثرتها فتحوّل المجاز إلى اصطلاح أو نجعله مصطلحاً ظاهر الدلالة. لم تكن نعرف أن الأسفار لفظ يدل على الكتب أو نوع معين منها، وعندما بلغنا ذلك حفظناه على أنه دال حقيقي. فالدلالة الحقيقية لا يتوخى منها الزيادة أو النقصان من قدر المدلول بينما تكشف المؤاتفة اللفظية المستعملة للدلالة المجازية عن فصد الزيادة أو الانقاص من قدر المدلول. فالشمس للدلالة على مصدر أنوار النهار لا يعليها ولا يحط من قدرها. أما «الشمس» للدلالة على امرأة بل لوصف امرأة محبوبية فيرفع من درجة بهايتها. ومن الألفاظ الدالة دلالة حقيقية تلك التي تنقل إلى دلالة حقيقية أخرى فتعشّر الدلالة المستحدثة ولا تهجر الدلالة الأصلية. فهذا طالع بها العهد هنا وسي استعانتها هناك توارثها جبل عن جبل باعتبارها دالاً مختصاً فإذا انبعثت في موضعها الأول ظهرت لمن سبي ذلك الموضع كأنها تدل دلالة مجازية. الصغار في الربف يقول واحدكم: «طالع علفض». ويعني حقيقة أنه خارج من بين البيوت لقضاء حاجته. فلفظ «الفضاء» لا علاقة له في أذهانهم بالفضاء، إلا بعد أن يكبروا ويحللوا. ويعني ذلك أن الاعتقاد بالحقيقة هو الحقيقة والاعتقاد بالمجاز هو المجاز. فقد يتفق الاعتقاد والحقيقة العلمية وقد يتفق الاعتقاد والوهم. كل التلاميذ يعرفون أن الأرض تدور حول الشمس ولكن لا يوجد واحد لا يقول: «خلعت الشمس» أو «غابت الشمس». العين ترى طلوع حقيقياً (وهي) وغروباً حقيقياً (وهي) أيضاً. فمن ذا يكذب عينه ودينه ليصدق كتب المدرسة؟! إذا رميت جمرة في الفضاء (قذيفة) ورأيتها تطلع قوسياً من وراء أفق لتسقط وراء الأفق المقابل فإنك ترى ما يماثل رؤيتك للشمس والقمر يطلعان ويعيبان. وما دامت الحالة النفسية الأم للتجربتين واحدة فإن اللفظ السعير عن ذلك واحد: «طلع» و«غاب». الطلوع والغروب يتظلمان حركة العديد من الأجسام حتى الكون وعنده. فالأجسام المتماثلة في حركاتها كالأجسام المتماثلة في أفعالها وصفاتها تلقى العبارات المشتركة. نقول: التربة حمراء، والعيون حمراء، والسماء حمراء (في أحوال) والمياه حمراء، والوردة حمراء والخدود حمراء. أما إذا قلنا: خدود

حمراء كالورود، فإننا نجعل في الخدود حمرة من جنس حمرة الورود. وإذا قلنا: زهرة حمراء مثل اندم، نكون قد نسبنا حمرة الزهرة إلى جنس حمرة الدم. فهذا النوع من التشبيه، حيث الصفة أو الفعل ينظمان الأشياء، يعتبر تشبيهاً حقيقياً.

ولكن متى ترك التشبيه مفتوحاً على تقديرات تضم المعاني المجازية: فستغلب عليه المجازية: «أبو نزار مثل النار» فلو قدرنا أنه ذو نشاط وحماس واندفاع تكون قد رأينا سلك هذه المعاني ينظمه وينظم النار، ومعانيه هو من جنس معاني النار. ولكن النار حارقة، فهل أبو نزار حارق؟ فعلى الحقيقة لا يكون حارقاً بذاته، بل يكون حارقاً على التمثيل والتخييل والتأويل، أي نحمل لفظ / حارق / على معنى مجازي وتقدر فيه غير معناه: مُدمر (مثلاً)، فالمناطق المحروقة مناطق مدمرة؛ ففي التشبيه حقيقة ومجاز.

لا شك في أن الذي لمح الشبه بين النار وبين أبي نزار قد تأثر بطاقة صادرة عنه تأثره بطاقة صادرة عن النار حتى وإن كانت الطاقة وليدة هذا الجنس الصوتي في السجعة، أو كان اللفظ تهكيمياً مبنياً على لمح غياب صفة النار عن المشبه بها. وبالتالي فإن التشبيه قائم على توليد طاقة بوساطة مؤلّد لها مغول طاقة مؤلّد آخر والمولدان حاضران في الذهن، وهما صفة المشبه تولّد مثبلاً طاقة صفة المشبه به. هذا التمر حلو مثل السكر. فعل حلالة التمر تعادل مع فعل حلالة السكر في الذوق. وهذه البنت حلوة مثل القمر. فهذا تشبيه مبني على تداخل صفتين: البنت حلوة. القمر حلو. السكر حلو. / حلو / لفظ يدل على مذاق السكر وما اشتمل على طعوم سكرية. أما استعارته للدلالة على كل مستطاب فممكنة. ولكنها لا تكون ممكنة لولا كون ذلك المستطاب مؤلّداً طاقة لها من الفعل في النفس ما للسكر والأطعمة الحلوة في نفوس محبيها. فقد ذهل عن المشبه به ودل عليه اللفظ المتعلق به ضمن مؤتلفة معنوية لفظية، والمنفصل عنه لينضم إلى البنت والقمر. والآن يصير ممكناً أن تستعير لفظ / حلو / من البنت والقمر لغيرهما، أي دون العودة إلى الطعوم السكرية. لأن القول: بشرفي الزهرة أحلى من البنت، قام على ملاحظة إغراء طيب لدى البنت وأطيب منه لدى الزهرة، فهذا من التشبيه المبني على استعارة تكاد تبلغ مستوى الحقيقة: رمى محمد مراد، وهو ابن سنة وأربعة أشهر ونصف، صحناً معدنياً على الحصى قرن، فرماه ثالثة قرن، فأذاره على فمه: استحلاه.

هذا النوع من الدراسة، دراسة الحقيقية والمجازية، ما يزال يعتمد الملاحظة الفكرية والذكاء الفطري منذ فجر النظر في المعرفة إلى اليوم. لم تتوصل التقنية المتطورة إلى صناعة آلات تحسن قياس الأحوال النفسية وترجمتها، بل لم تتوصل إلى صناعة آلات تقيس الموقف الدال بتعقيداته البصرية السمعية التي تحمل خصوصية تاريخية ليست لغيره في سماع ونظر المستدل. لأجل هذا يشابه حصاد فكر رجل بلاغي مثل عبد القاهر الجرجاني من القرن

الخامس للهجرة وآخر معاصر قبل جون و. سورك. مع فارق هو أن هذا يميل، كلفوري الجبل في البلدان المثنية، إلى محاولة تطويع القوانين اللغوية، والبلاغية كذلك، للمستوى الراهن للعقول الالكترونية، في حين أن أولئك كانوا يستكشفون قوانين الجمال التعبيري ليشيعوا اللسان الجميل في الأرض وبلاغة الكلمة و«التوسع» في التفاهم والتعمق، إنساناً منهم بأن الكلمة الأجل قد أخذت العالم وأنها تصلح لأخذه دائماً. فقد خلطوا بين علو منبر الكلمة وبين مستوى سحرها لاجتماع الأمرين معاً في كلمة «الله رب العالمين».

إن وصف الصوت بالعدوية يفيد أن الإحساس السمعي الذي كان ياحدي الطاقات الإسماعية قد تمكن من تحريك الأعصاب الدماغية في المركز اللغوي باللفظ عينه الذي دأبت المذاقات الطيبة العذبة على تحريك الأعصاب به، وتقول إن لفظ (عذب) هو عبارة حقيقية للمعاني الذوقية المستطابة بينما نقول إنه مجاز عندما نطلقه للدلالة على لطف الإحساس الصوتي السمعي أو الحلبي.

فالعبرة التي يسمى بها المعنى كما يسمى الشخص باسم وضع له تدعى «حقيقة». أما العبرة التي تدعى «مجازاً» فإن وصفها بالمجاز يفيد أنها تجاوزت التعبير عن المعنى الذي ألفها الناس عبارة له وأطلقت للتعبير عن معنى مختلف كانت عبارته مكونة من جملة لفظية تختلف عن جملة هذه العبارة المنقولة.

وواقع الحال في «الحقيقة» كلفظ هو أنها في الأصل صوت أدركه العقل ضمن عناصر متعددة كوّنت معنى واحداً، ومن بين هذه العناصر ما هو نفسي وما هو حسي سواء أكان صوتاً أم غير صوت؛ علماً بأن الحسي نفسي وصلته بالحواس أظهر من صلة الشعوري والخيالي بها. فاستنسب العقل الفردي، ومن ثم العقل الجماعي، هذا الصوت دليلاً على المعنى المركب من عناصر متعددة، وصار يستدل به على ذلك المعنى ويدل به عليه غيره من العقول، دون أن ينسى التطور الدائم للصوت واللفظ والمعنى. فهذا الصوت الكلامي هو الرمز اللفظي الذي ترمز به إلى معنى تالف معه في بنية واحدة.

وتوليد هذا الصوت بعمل تنسي - عضوي يولد طاقة صالحة لخلق المعنى في نفس المتكلم وفي نفس من أدركت تلك الطاقة أعضاءهم العاملة. يكون المعنى في النفس وقد يكون عليه اسمه أو عبارته ضرورة في الوعي قبل ميلاده اللفظي؛ ثم قد يكون اللفظ اختلافاً في جهاز النطق يعيد صاحبه وغيره ممن يعون مرامي هذا الاختلاج اللفظي المعنوية وذلك من خلال إدراكهم تقاسيم الوجه وهيئة الجسم واختلاجات الفم بالنظر أو بالشم أو من خلال تأثيرهم بالسورج الأثيري المنبعث من جسم الجفكر تفكيراً كلامياً في الجو وفي الأجسام الطبيعية الموصلة

بقلاً يعقل أو نفساً ينسى. إلى أن تفوى موجات الاختلاج اللفظي في أعضاء جهاز النطق بحيث تولد الطاقة الكافية لميلاد الصوت في سمع صاحبها وفي أسماع من أدركت آذانهم تلك الطاقة. بهذا هو الكلام المنصوت.

هذا الكلام المنصوت ذو الطابع الذهنية والاختلاجية النطقية والصوتية لا يكون إلا إذا كان موجبه، وموجبه الذي يجعل أعصاب الدماغ تجب به أي تختلج به هو أحداث نفسية التقت في وحدة قد تبرز برأسها أمام الوعي وقد تختلط مع غيرها وتغمض على الوعي. قد يغمض الحدث النفسي على الوعي ولا يظهر منه للوعي سوى عبارته. ومنى كان موجبه العبارة الكلامية المنصوتة أو غير المنصوتة عصباً ظاهراً أو عصباً في راسخ لم يفهم له فائدة بعد من نسجاء.

فإذا عددنا من باب الحقيقة الصوت الذي اختاره العقل من بنية المعنى دليلاً عليها - والكلام من هذا الصوت - فإن كل كلام استوجبه معنى أو استوجب هو معنى لا يد وأن يعد حقيقة. أما إذا عددنا انتخاب العقل لعنصر صوتي يدخل ضمن تركيبة معنوية كي يدل به عليها مجازاً، لأن العقل تجاوز المعنى الكلي إلى أحد عناصره، فإن كل عبارة تدل على معنى تكون مجازاً.

غير أن العقل الذي رأى نفسه يدل ويستدل بعبارة غيرها لأحد المعاني على معنى خفيت على العقل صلته بالمعنى المستأثر بالعبارة إلى حينه سيجد في تحول العبارة من حقل دلالي إلى آخر مجازاً (مصدر ميمي). فالمجاز انتقل معناه من المصدرية إلى الاسمية وصار دالاً على العبارة في مجال تعبيرها المستجود.

هذا الانتقال العفوي والقصدي للعبارة من بنية معنوية إلى أخرى يجعل البينيين شريكين في عبارة لفظية واحدة. فالمجاز يسمح بتسميته اشتراكاً لفظياً. مع أن المشترك اللفظي له صفة الحقيقة في دلالاته المختلفة، وله صفة الثبات في الدلالة وإن قل استعماله في مدلول وكثير في شريكه. يظل الاختلاف ما بين المجاز والمشارك في كون المجاز طارئاً ونعياً أنه طارئ ولا نعرف له بصحة الدلالة إلا على أنه مجاز لا يجوز أن يستعمل إلا بياناً لمعنى معهود هناك وفاجنا يظهره هنا. فإذا ما كثر لمحة في البنية المعنوية التي لا نعهد فيها وإذا أصرت الألسن على التعبير به عن البنية التي جاز إليها تعبيرها به عن البنية التي جاز منها فإنه يسقط في برود التعبير الحقيقي ويستوي من المشترك اللفظي: طاقة إسماعية تولد صوتاً والصوت يولد مدلولاً ومعنى برأسه وعلى الدوام مع حفظ حقوق التطور. فما هي «حرقه القلب» غاطسة في الدلالة الحنيفة رغم حرارتها المتأنية أصلاً من مجازيتها التي ليست مجازية باعتبار وهج الأحشاء مولداً

في المركز اللغوي الدماغي ألفاظاً يؤلّد بعضها الحر الذي نحس به في ظاهر أجسامنا وفي باطنها.

وقد تنشأ تعابير لفظية عن طريق الاختلاجات الجسمية المتناحية، تنتهي هذه الاختلاجات في أعصاب الدماغ فتولد فيها الحروف الذهنية التي تأتلف في كلام، فيمكن إطلاق هذا الكلام الاختلاجي على معان اتصلت به على سبيل المجاز ثم على سبيل الحقيقة. والخطأ يؤلّد عبارات جديدة يمكن أن تتزبى بها الحقيقة حيناً والمجاز حيناً آخر. فاللفظ الذي يردف المعنى ويردّفه المعنى لا يكون بالطريقة ذاتها التي يكون بها الكلام الاختلاجي المركّب من أفعال شتى الطاقات. وما طابق اللفظ من أصوات واختلاجات لا نعدّه لفظاً ما لم نشهد له بأنه لفظ ومفيد فائدة اللفظ.

فحساب العبارة بحساب أفعال الطاقة في أعضائنا الحية وفي ملكاتنا النفسية تقود الباحثين إلى وضع كشف بالاختلاجات اللغوية التي تمر إلى الدماغ عبر الحواس الخمس وغير أجهزة الاستشعار داخل الجسم كي تقدم أعصابه المختصة للوعي عينات اختلاجية مشتركة يرادفها تولد ذهني لكلام مشترك تردده الجماعة مع تردد الاختلاج المشترك في أعصاب أفرادها. أنكرود بنفيلد تحرك وهو بفاس معين حركة معينة على فشرة الدماغ لأحد المرضى. ففطن المريض بكلام محدد الأقيسة ووعى أن هذا الكلام كان اصطناعياً لا من داخل المعمل النفسي للكلام.

عني علماء البيان والبلاغة بدراسة الكناية عناية تفاوتت ما بين ذكر الاصطلاح مديلاً بشواهد وبين إعطاء الرأي فشفوعاً بشواهد محللة.

لكنهم لم يستطيعوا الاتفاق كما لم يستطيعوا، منذ الإسلام حتى اليوم، بالرغم من تألق الفكر البياني في فترات عدة، أن يصلوا إلى قواعد تضبط التحول الفكري للكنائية بالنحو اللساني.

فهذه الدراسة تلاحظ عمل البلاغيين في الكناية خلال قرون الخصب وتستبطن شواهد العلماء الكنائية بحثاً عن القواعد العقلية التي ولدتها واختفت في أصولها متوخية قواعد البناء التي تمكن من توليد كنايات بلا حصر توليداً إن لم يكن آلياً فكرياً منه.

ويكون المصطلح من وراء ذلك جعل الكناية من العلوم العملية في التحليل والإنشاء والاتصال.

I - الكناية قبل دراسة البلاغيين

1 - الكناية والكنية في الحديث

«وقد تكتنى وتنجسى أي تستر، من كنى إذا ورى، أو من الكنية، (. . .) ومنه الحديث: خذها مني وأنا الغلام الغفاري، وقول علي (ر): أنا أبو حسن القرم» (لسان العرب).

في العبارة الأولى ووري الاسم الصريح بنسبة هي: «الغلام الغفاري».

في العبارة الثانية ووري الاسم الصريح بكنيته ولقب هما: «أبو حسن القرم».

إن «الغلام الغفاري» أوسع مدلولاً من اسم العلم، إذ كل غلام من بني غفار هو غلام غفاري، بينما أبوذر غلام غفاري بعينه، أي واحد من متعدد. ولكن هذا أطل من جميع القوم كما يفعل البرعم من تشعب التينة. كان غلمان غفار حرية وهذا أي «الغلام الغفاري» رأسها. أفراد الجنس، منظورين أو غائبين، ارتضوا في بنية الشخص العيني الذي تكتنى باسم «الغلام الغفاري»، ويشبه هذا جوابك لمن سالك: من أنت، فتقول: الإنسان، رافضاً أن تعري نفسك

غير لفظي يؤدي صوته لفظ آخر أو ألفاظ أخرى.

ويبدو من خلال الاستعمال ومن خلال مصطلح علماء اللغة الأوائل أن الكنى (وليس الكنايات) تكون بحلول لفظ محل لفظ في الدلالة على مدلول واحد. وهذا يتحقق بإطلاق / بن فلان / على شخص مسمى، و / بنت فلان / أو فلانة على إحدى مسميات الناس. و (أم فلان) مثل (أبو فلان). وتكون الكنى أيضاً للأشياء والحيوانات والمفاهيم (راجع أبواب الأم والأب والابن والبنت في المخصص لابن سيده).

وهناك ألفاظ عامة تحل محل ألفاظ خاصة في الدلالة على مدلولات مشتركة بينهما بصورة ليست ثابتة. ومنها الضمائر والأسماء الموصولة وما في معناها مثل (كذا) و (فلان) و (كيت)، والألفاظ التي تتحول إليها عن سواها لأسباب منها رفع ألسنتنا عن مثلها أو رفعها هي وإحلالها عن النطق بالكناية بـ (تعالى) عن اسم الجلالة والكناية بـ (ديك) عن (دين) عند السب.

2 - كنى الرؤى واعتبارها

جاء في الحديث: «أن للرؤيا كنى ولها أسماء. فكنوها بكناها، واعتبروها بأسمائها». وترجمة ذلك عن «لسان العرب» من إيلي الفراء: «أراد مثلاً لها أمثلاً إذا عبرتموها... لأنه يكنى بها عن أعيان الأمور، كقولهم في تعبير النخل: إنها رجال ذوو أحساب من العرب، وفي الجوز: إنها رجال من العجم، لأن النخل أكثر ما يكون في بلاد العرب والجوز أكثر ما يكون في بلاد العجم، وقوله: فاعتبروها بأسمائها أي اجعلوا المعاني اللغوية لأسماء ما يرى في المنام كناية عن الأسماء، كأن رأى رجلاً يسمى سالماً فأوله بالسلامة، وغانماً فأوله بالغنمة». (لسان العرب، كنى).

يمكن أن نرى السبب الذي لأجله «يكنى» بالنخل عن الرجال من العرب. العرب تسفي الرجل نخلة في الواقع. ونقدر أنهم يسمونه كذلك تفاولاً بحسن طوله واستقامة قامته وخير ثمره، وجميع ذلك مما يشبه فيه الرجل النخيل؛ فإذا كنينا بالنخيل عن الرجال فهذه كناية الشبه أو المثل، حيث يكنى عن أعيان الأمور والأشياء بأمثالها أو أشباهها. وتحصل الناس الشبه بين الأشياء بالخبرة والعشرة.

أما الكناية بالجوز عن الرجال من العجم ففيه من الشبه بينهما القوة والكبر والتفريع ولعل ثمره الجوز كالحصيتين أيضاً. ومن الطريف أن تحول محكيته لفظ (زوج) إلى (جوز) لتدل على الرجل المتزوج. وإذا قالوا (الجوزة) عتوا بها شجرة وثمره الجوز أو نقاحة آدم. ولعل

من شملة الإنسانية لتقتصر على غلالة الفردية. وفي هذا تنازل عن اللفظ الخاص والاستعانة عنه بلفظ أعم. وفي هذه الطريقة ازدحام للمعنى العام، معنى الجميع، في الشيء المعين. وهذه كناية بلفظ اسم الجنس الشامل لجميع أفرادها عن اسم العلم المخصص لشخص بعينه (وقد يجمع قلة من المسمّين)؛ ولفظ اسم العلم ومدلوله هما حقيقة مدلول اسم الجنس المكنى به عنهما. فالمكنى به اسم للبيئة، والمكنى عنه اسم لعنصر منها. هناك إذاً كناية باسم البيئة عن بعض ما فيها من عناصر. ولا تخلط هذه الكناية بكناية العنصر حيث يدل لفظ مفرد أو مركب على ما يشير إليه من عناصر، كما يدل اسم الجمع على ما يجتمع به في الذهن.

لكن الأشتهار بـ «أبو حسن القرم» يكشف عن إخفاء الاسم الصريح: / علي /، لإحلال الكنية محله. ولفظ / القرم / يصلح لقباً وصفة وبدلاً. وقد استبدل باسم العلم. وصلح القرم مائزاً لـ «أبو حسن» هذا من آباء حسن ليسوا قروماً.

والاسم / علي / صار من مطويات «أبو حسن القرم». فالكناية بهذا عن ذلك تمت بمحوارة الاسم الصريح، وليس بتحول في مدلوله من ملحوظ إلى ملحوظ. لكن هذا التبديل في الاسم خضع لقاعدة الكنى حيث يُعلم الشخص باسم ابنه لأسباب على «علم البشر» أن يسير أغوارها. إنما الكناية لا تخرج عن مجال علم العلامات، وعلم السيمياء. فمن امتاز لنفسه ولقومه بصورة تمر يمكن أن يدعى أبا نمر، ومن يُعلم بشيء يدعى أبا ذلك الشيء. وقد روي «قول النبي (ص) لعلي: يا علي أنا وأنت أبوا هذه الأمة» (المخصص، باب الأباء). وأبو الشيء «صاحب» الشيء، وبه يعلم. وأبو الشيء أو الشخص سيده ورئيسه. وهذه الكنية من العلامات التي يستدل بها على الأب، فتتوب مناب اسمه. وإذا كان الاسم - أصلاً - علامة من علامات الشخص فبالتكني يستعوض عن علامة بأختها أو يتسم بسمه بدلاً من سمة. هذا في مجال الإدراك العيني البصري. وعند انتقال العلامة أي الكنية، إلى المستوى اللغوي اللفظي صارت الكنية علامة لفظية بدلاً من علامة لفظية أخرى هي الاسم، اسم العلم. فالتكني إذاً من السيمياء اللفظية كالسمي: يحل لفظ مع مدلوله محل لفظ آخر مع مدلوله، فلا يُد للسمي من مدلول اسمه.

والتكني (كالكناية) ترك للدال الصريح إلى ما يعادله في الدلالة تحقيقاً واستجابة لتقليد اجتماعي ضمن الحيز الفردي. والدال الذي حوّل الفكر إليه هو في الكنية لفظي؛ علي = أبو حسن. أما بإقل حين شاء أن يقول: بأحد عشر درهماً اشتري الغزال، فقد ترك الظلي وفتح كفيه في وجه سائله ومد لسانه وانطلق الظلي، عندها يكون قد استعاض عن الدال اللفظي بدال غير لفظي، بدال عيني، يشاهد بالعين. فهذه هي الكناية: يستعاض فيها عن الدال اللفظي بدال

«العجم» أدري منا بعلاقة المجوزة بالرجل ودلالاتها التعبيرية الحلمية عليه ما داموا يكونون بها عنه. ويرعم غصن المجوزة كالذكر.

يبدو تعبير الرؤيا على هذه الصورة محصوراً في النظر من خلال المعاني اللغوية الخاصة بالأسماء الواردة في الحلم ومن خلال الأمثال والأشباه التي تناظر المسميات والأمور الظاهرة في الحلم.

قد يكون هذان المنطلقان صالحين غير أنهما لا يحيطان بما تشير إليه الظواهر الحلمية. فمن أجل الوصول إلى منظار أراى نرد هذين المنطلقين المبدئين إلى أساس واحد، وهما قايان لأن يرجعا إلى أساس واحد. فالاسم لا يمكن أن تتعطل دلالة اللغوية، المقرنة بدلانه على مسماه، إلا إذا عجز العقل عن كشف الصلة بين لفظ الاسم وبين الألفاظ التي تؤاخيته وتناسبه من حيث الاشتقاق اللفظي والدلالي. فالاسم من هذه الناحية لفظ يشبه ألفاظاً أخرى إذ كان هو وهي مشتركين في تأثير واحد، وإن جزئي، يصيب نفس من يطلع عليهما. ف (سالم) لفظ يترك في سامعه وقارئه جزءاً من المعاني التي يشتمل عليها لفظ (السلامة). والأمثال أو النظائر يترك الواحد منها أثراً في الأنفس يماثل أثراً يتركه فيها نظيره. أساس التعبير الوارد أعلاه يقوم إذا على الانفعال النفسي الذي يكون بالشئ ويمثله ويكون بالاسم ويلفظ المفهوم الذي ينتمي إليه الاسم. لذا يمكن أن يكنى عن المفهوم باسم علم من لفظه ويمكن أن يكنى عن الممثل بمثله. وما يجب أن يضاف هو أنه يمكن أن يكنى عن كل ذي أثر في النفس محدد بأي شئ يشاركه هذا الأثر من قريب أو من بعيد. تتحرك النفس من انفعال تعانيه من ورق الكتابة إلى انفعال حلمي ذي صلة بالرُق؛ لأن (رُق) من (وَرَق) تؤثر في النفس قريباً من أثر (رُق) من لفظ الرُق. وقد تطول سلسلة الروابط فيضول الرجاء في الاهتمام إلى ما يكنى عنه باسم ظاهر في الرؤيا أو بصورة منها.

وإذا اعتنينا بأعمال الحلميين العرب مثل ابن سيرين نكتشف منجماً هائلاً من أصول الكتابات؛ كما نكتشف بعلم الكناية جوانب غامضة من الأحلام. أي أن الكناية تساعد في علم الأحلام جليل المساعدة.

3 - الكناية في اللغة

أ - كني / عند الخليل

وشرح الخليل في «العين» / كني / بقوله: «كنى فلان، يكنى عن كذا، وعن اسم كذا، إذا تكلم بغيره مما يستدل به عليه، نحو الجماع والغائط والرقت، ونحوه».

جعل الكناية عن الشئ وعن اسم الشئ في إن. فالجماع لفظ كني به عن لفظ آخر

وكني بمدلوله عن مدلول اللفظ الآخر. ولم يذكر شيئاً عن علاقة الطرفين المكنى به والمكنى عنه. لا علاقة اللفظين ولا علاقة المدلولين. غير أن الأمثال شواهد. فالجماع والرقت طريقان إلى «عكس الكين» وكل من سار على الدرب وصل. أما الغائط فكشف تفضي فيه الحاجة، وقضاء الحاجة هو المكتشف. أما السبب في هذه الكتابات فالترفع والوقار عن ذكر الذي يستفحش ذكره لا غير.

وجميع ذلك من كناية باللفظ المفرد عن المفرد. فليس في أمثاله كناية تركيب عن مفرد أو عن تركيب أو كناية بمفرد عن تركيب أو جملة، في المحكية: «راح الرجل صوب المرأة» دخل فراشها وضاجعها. كناية بالاتجاه عن الغاية التي يُنتهى إليها.

ب - الكناية والكنى عند سيبويه

ويتطرق سيبويه إلى اصطلاح الكناية فيقول: «هذا باب ما جرى مجرى كنى في الاستفهام وذلك قولك: له كذا وكذا درهماً [...] وهو كناية للعدد، بمنزلة (فلان) إذا كنت به في الأسماء، وكقولك: كان من الأمر ذبة وذبة، وذبت وذبت، وكنت وكنت [...] وذلك كائن رجلاً قد رأيت، زعم ذلك يونس» (كتاب سيبويه ج 2 ص 170). وهو يستعمل اصطلاح الكناية في موضع ثانٍ، في قوله: «فلان كان المسؤول عنه من غير الإنس فالجواب الهن والهنه، والفلان والفلانة، وإن ذلك كناية عن غير الآدميين». (كتاب سيبويه، ج 2 ص 415). والظاهر من خطأ أن عبارتي (كناية ب) و (كناية عن) لم تكونا بعد قاطعتين فتراه يقول: كذا «كناية للعدد». والملاحظ أن ما سماه كناية يشترك في كونه من الألفاظ التي تستفيد معناها لا من ذاتها بل من مضمرها الملحوظ من درج الكلام. أما هي أنفسها فمدلول اللفظ منها عام مبهم. وهذا الإيهام هو الذي نراه في معنى الكناية المتطور حيث لا يستفاد ضرورة معنى كثرة القري من صورة كثرة الرماد، وليس ضرورة كثير الرماد كثير القري. لكن الموقف والأطر اللفظية والأجواء النفسية المشحون بنفجها الكلام تصوب اتجاه الدال نحو مدلول ستره الإيهام.

يذكر سيبويه اصطلاح «كنية» و «كنى» في معرض حديثه عن الألقاب والكنى، ويقول: «وقيس قُفَّة لقب، والألقاب والكنى بمنزلة الأسماء بحوزيد وعمرو» (ج 2، ص 97)؛ ويقول: «أصل التسمية، والذي وقع عليه الأسماء، أن يكون للرجل اسمان؛ أحدهما مضاف، والآخر مفرد أو مضاف، ويكون أحدهما وصفاً للآخر، وذلك الاسم والكنية وهو قولك: زيد أبو عمرو، وأبو عمرو زيد، فهذا أصل التسمية وحدها» (ج 3، ص 295).

اعتقد أن قوله «ويكون أحدهما وصفاً للآخر» من (التقصير الذي أورثه عدم النظر إلى لفظ «كنى» في ضوء شققة لها هي (غني)). ففي الكنية كفاء وغناء عن الاسم. وليس هذا شأن

الصفة إلا في فرع من فروع الكناية حيث تنوب الصفة البارزة عن اسم الموصوف. فلو قلنا: الكريم مضربُ المثل عند العرب بالكرم. فربما اتجهت الأنظار نحو حاتم. لذلك نجد خيراً القول: أبو عمرو كناية عن زيد أو بدل منه، إلا أن يجوز الوصف بالذات، وهذا مبحث.

وجاء في لسان العرب: «قال ابن سيده: واستعمل سيبويه الكناية في علامة المضمرة (كني)».

ج - وعند أبي عبيدة

وهذا، مضموماً إلى ما ورد عند أبي عبيدة في «مجاز القرآن»، يكمل بعضه ويبين أن اللغويين العرب كانوا يسمون اللفظ الذي يرد نائباً عن الاسم كناية. يقول أبو عبيدة: «ومن مجاز ما يُحوّل خبره إلى شيء من سببه ويُترك خبره هو (فطلت أعتاقهم لها خضاعين) (4/26)، حوّل الخبر إلى الكناية التي في آخر الأعتاق» (مجاز القرآن، ج 1 ص 12).

لقد دعا (هم) من (أعتاقهم) «كناية». و (هم) ضمير ينوب عن اسم الغائبين.

ويقول أيضاً: «قرأ أهل المدينة ﴿فهم تبشرون﴾ (45/15) فأضافوا بغير نون المضاف بلغتهم، وقال أبو عمرو: لا تضاف (تبشرون) إلا بنون الكناية كقولك (تبشروني)». (مجاز القرآن، ج 1 ص 12).

أي النونين نون الكناية؟ إن قوله «لا تضاف (تبشرون)» يدل على أنه ضم علامة رفع المضارع من الأفعال الخمسة إلى اللفظ. فالتون من (تبشرون) حقهما الفتح. وصار قوله «لا تضاف (تبشرون)» إلا بنون الكناية يعني أن نون الوقاية السابقة لياء المتكلم في أحوال هي التي دعاها أبو عمرو: نون الكناية. وقد دعاها كذلك لأنه نسبها إلى الياء، ضمير المتكلم. وإذا صح هذا يكون ضمير المتكلم أيضاً كناية.

ويؤكد هذا المنهج قوله: «ومن مجاز ما جاء من الكنايات في مواضع الأسماء بدلاً منها» قال: «إنما صنعوا كيد ساحر» (68/23)، فمعنى (ما) معنى الاسم؛ فجازة: إن صنعهم كيد ساحر». (مجاز القرآن، ج 1 ص 15).

اتضح هنا فكر أبي عبيدة في الكناية؛ «ما جاء من الكنايات في مواضع الأسماء بدلاً منها». وقال: «معنى (ما) معنى الاسم». فالكناية لفظ يحل محل الاسم، ومعناه معناه. والفكرة المعبر عنها مجردة وممثلة تشير إلى إيهام الكناية وإلى اشتغالها على معنى ضمير ما نابت عنه. ولولا ذلك - والموقف والموقع بينانه - لظلت أسيرة إيهامها، ولما انتقلت إلى الوضوح.

ولا يكون صحيحاً ما ورد عند يدوي طبانة من أن أبا عبيدة «خصص بها [أي الكناية]، كما يفهم من كلامه ومثاليه، الكلام عن الغائب» (علم البيان ص 225)، بل إن أبا عبيدة شرح بما فيه كفاية عصره: ما جاء في مواضع الأسماء بدلاً منها، ولم يحدد الكناية في ما ناب عن غائب ولا مخاطب ولا متكلم، وما ورد عنده من أمثلة يزيد عن ذلك كما رأيت.

د - وعند الفراء

معاني القرآن: يسمي الضمير «المكني»: «قوله عز وجل: ﴿إِنَّ رَأَاهِ اسْتَعْنَى﴾ ولم يقل إن رأى نفسه، والعرب [...] جعلوا موضع المكني / نفسه، فيقولون: قتلت نفسك ولا يقولون: قتلتك، قتله، ويقولون: قتل نفسه، وقتلت نفسي، فإذا كان الفعل يريد اسماً وخبراً طرحوا النفس فقالوا: متى تراك خارجاً، ومتى تظنك خارجاً، وقوله عز وجل [...] من ذلك» (ج 3 ص 278).

لقد أناب لفظ «المكني» عن الهاء والياء والكاف. والفراء متوفى سنة 207 هـ تقريباً.

4 - الكناية بالنفي عن تلطيف المعنى عند الجاحظ

وفي البيان والتبيين، وفقاً لما يراه أبو يعقوب الخريزي، يمكن له «الأمر بالصلة» أن يدل على «النهي عن القطيعة، ولكن كناية وتعريضاً. وهذا قوله: «والكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف» (ج 1، ص 82-83). فقد وضع الكناية في مقابل الإفصاح، وجعل التعريض في مقابل الكشف، كأن لكل من الأربعة ما يختص به. وعندما عثر بالنفي، «لا يعملان». «إنما قصد إلى القول: إن عملهما أقل تأثيراً من عمل الإفصاح والكشف. وكان في هذا النفي كناية عن تلطيف المعنى. فإذا قلت: «الياء لا تساوي الواو فإنك تعني أن المنفي أقل درجة من المعنى المشترك، كالقول هذا الجمال لا يساوي هذا، فكلاهما جمال لكن أحدهما أبلغ، والكناية والتعريض وإن كانا لا يعملان عمل الإفصاح والكشف إلا أنهما يعملان شيئاً من هذا العمل. بل إن أشهر البلاغيين يعد «الكناية أبلغ من التصريح».

لقد اجتلبت الكناية أو اضطروا إليها لبلاغتها، ولكنها في الحقيقة تقول شيئاً غير ما يقوله التصريح في الوقت الذي تقول فيه ما يقوله التصريح أو بعضه. وهو ما رأيناه في نفي عمل الكشف والإفصاح عن الكناية والتعريض كناية عن أن هاتين تعملان من عمل ذينك وتعملان أيضاً غير عملهما. فلم تعد دلالة النفي إلغاء للمعنى بل صارت تلطيفاً له عما يكون عليه في الكشف والإفصاح، وهذه هي المغايرة التي حملتها الكناية والتعريض. فقد عبر تعبيراً كنايةاً لبيان عمل الكناية. وأبغال التلطيف في الحياة كثيرة: وما ظلمناهم، ولكن أنفسهم يظلمون. هذا تلطيف لمعنى القصاص الذي الحقه الله بهم.

5 - من كنايات الشبه في المآل والشيء عن منشئة والعينة والاتجاه

وجاء عند الجاحظ: «الجدّة كناية عن الجهل» و«العارضة كناية عن البذاء» وإذا قالوا: فلان مقتصد فتلك كناية عن البخل، وإذا قيل للعامل مستقص فتلك كناية عن الجور» (ب). طبانة، علم البيان (226).

أ - كيف توصل الفكر إلى استخلاص هذه الفكرة: «الجدّة كناية عن الجهل»؟

الجدّة انفعال يدفع بالكلام والحركات دفعاً غرائزياً يكاد يكون أعمى، فلا يصيب الرامي الأهداف التي يرمي إليها بطبعه، لأن العقل عامل التصويب والتسديد، قد توارى بتأثير الانفعال. والجهل يعني نقصاً في المعرفة والإدراك ونقصاً في العقل ما بين التصرف والوسيلة والغاية. وظاهرة الجهل تلتقي مع ظاهرة الجدّة في التقصير عن بلوغ الغايات. وتكون الجدّة كناية عن الجهل من باب الكناية بظاهرة عن ثانية تشبهها في المآل.

ب - «العارضة كناية عن البذاء».

يقول ابن منظور: «العارضة: قوة الكلام وتنقيحه والرأي الجيد». والأغلب أنه المعنى المقصود في العبارة المنقولة عن البيان والتبيين. وكيف إذا تكون العارضة بهذا المعنى كناية عن البذاء؟ كأنما قوة الكلام وتنقيحه دليلان على المتواري من ضعيف الكلام وردئه. فالناس حين ترى المتقّي وحده تفتقد إلى الغث الذي من عادته أن يخالطه فيحدث أن ينهض الضعيف من خلال القوي والبذاء من خلال التقي. وقوة الكلام تنبئ بقدرة صاحبها على إخفاء ما ضعف من الكلام، كما تنبئ بأن اللسان إنما يحاذي بقوة لسانه الفجور: «سلكوك بالسنة حداد»، ولا نش أن قوي اللسان، متخلّ، قد ترفع عن بذء الكلام بعدما بلغ من القدرة عليه أقصى الغايات، وكان رديء الكلام وبذئه مطلع إلى قوة الكلام وتنقيحه والرأي الجيد. إذا كان صحيحاً هذا الفهم تكون الكناية بالعارضة عن البذاء من الكناية بالشيء الرقيق عن منشئة الوضع.

ج - و«إذا قالوا: فلان مقتصد، فتلك كناية عن البخل».

كيف عبروا بالاقتصاد صفةً للشخص عن بخله؟ إن استحقاقه صفة مقتصد يدل على أنه مقتصد حقيقة. وإذا بلغ الاقتصاد من الرجل غايته أوقعه في مثل ما وقع فيه بخلاء الجاحظ. ترى الرجل ذا عقل ودين وعلم وتجده يشغل هذه العدة في «الجمع والمنع» فلا يتفق حبة بل يجمع الفللة إلى الفللة ليعتقد كذا قيراطاً في أرض العرب. إن الاقتصاد أظهر علامات البخل. والكناية بالاقتصاد عن البخل من الكناية بمسلك عن خلق، شبيه كنايتهم بنؤوم

الضحى عن ترفيها. وهو من كناية العينة حيث يكتون بفرد عن جنس أو بجزء عن كل.

د - و«إذا قيل للعامل مستقص فتلك كناية عن الجور».

المستقصي لا يتنازل عن شيء مما يخوله إياه القانون، فهو بالتالي يقدر ولا يعف، ويقض على المخالف ولا يرحمه. وإذا كان العامل مثيل الأبوين للعيال فإن الأبوين يرحمان ويضعفان، وإذا لم يفعلا فإنهما جائران. فالأحرى بالعامل أن يستحق، لاستقصائه، صفة الجائر. وهذه الكناية من نوع السابقة: كناية بمسلك عن خلق، ولكن فيها وجهاً آس وأصل، ليس الاستقصاء ماضياً في اتجاه الجور؟ أليست دعوته بالجور متأية من خرقه خطوط التماس بينه وبين الجور؟ إن كرة الاستقصاء وهي تندفع نحو آخر فلكنها لا بد لها أن تتجاوز الترخوم إلى الجور المحاذي، التماس: تداخل:



وبهذا تصبح الكناية بالاستقصاء عن الجور من كنايات الاتجاه، حيث يكتنئ بالمتجه عن المتجه إليه. ولهذه الكنايات عكوس.

ولك أن تقول الأمر عينه في الكناية بالاقتصاد عن البخل رقم 3 أعلاه.

ملاحظة: كناية الاتجاه تشمل العناصر التالية: المتجه والمتجه إليه وخط الاتجاه. وتدل المواقف التي تملي الكلام كما تدل بعض القرائن اللفظية على معنى الكناية بحركة الخط ما بين الطرفين أو عدمها. ويشمل الاتجاه جميع الاتجاهات كما يشمل المعاني الحسية والعقلية. ومن لطيف الأمثلة على كناية الاتجاه الطرفة الشعبية التي تقول: كان رجل يجلس في القطار بمواجهة امرأة. ورأى الرجل أن خيطاً من جواربها قد نسل فسألها: أين ينتهي هذا الخيط؟ فهنت أنه يسأل عن خط القطار، فقالت له: ينتهي حيث يشتغل زوجي. ففهم الشغل الآخر.

6 - الكناية بالمثل وبالمجاورة والمخالطة

وقال الجاحظ في الحيوان (ج 41/3 - 42):

«وقد روي مرفوعاً قوله: من يعذرني من [ابن] أم سباع مقطعة البظوره. وعقب بالقول: ولو كان ذلك الموضع موضع كناية هي المستعملة. وساق قبل ذلك كلاماً لعلني هو: «من يطل أيرايه يتطرق به»، وشرحه في لسان العرب: «معناه أن من كثرت ذكوره ولد

أبيه شد بعضهم بعضاً»؛ وآخر لأبي بكر هو: «عضضت ببطر اللات»؛ وفيها جميعاً: «كناية هي المستعملة». ومقطعة البطور هي الخاتنة. وفي اللسان: «العرب تطلق اللفظ في معرض الذم وإن لم تكن أم من يقال له هذا خاتنة». وقد قالوا: أم سباع كانت خاتنة. فكأنه قد ضمن الحقيقة ما نقوله العرب في الذم. فيكون قد اجتمع اللفظان ومعنيهما في اللفظ الواحد. اللفظ الذي تلفظه العرب ذماً واللفظ الحقيقي الذي لفظه النبي واصفاً فيه واقع الحال؛ فقد تطابق الخطان أو التقطعان. ولا يمنع مانع الأذهان من قراءة الذم لأنها عبارة ذم كما يمكن أن نرفع منها قصد الذم لأن واقع الأمر يتفق ومعنى العبارة. وبما أن العرب تدم في الأصل هذه الحرفة، ومن هذا الذم الشامل كسبت العبارة معنى الذم، فإن إطلاق العبارة - مع أنه يمكن تجنبها - بحمل الذم الذي يحسه الإنسان في مهة هذه المرأة كما يضاف إليه الذم الاجتماعي الكائن في صورة التعبير الجماعية. وإذا صح مثل هذا - أن يتفق التعبير الحي الحقيقي المبعثر عن المعادة المباشرة هو والتعبير السائر كالمثل يرده المجتمع - فإن قوة إضافية تدعم المعنى الخاص وتقويه وتعطيه من الفاعلية حتى يبلغ حده الأقصى من البلاغة. والكتاب يتوخى فيما يكتبون أقل من هذا. فإذا نلأبى الخاص العام فإنك تضرب، إذا ضربت، بقبضة انطوت فيها قوة قبضتك وقوة القبضة العامة.

بعد أن حصل الذم في العبارة من ناحيتي الحقيقة والمجاز نحاول التعرف على كيفية تجميع هذا الذم في سباع. إننا لم نلفظ اسمه عندما قلنا: «ابن أم سباع» فقد كئنا عنه بلفظ (ابن). وهو ابن امرأة كنيته «أم سباع». ولفظ «أم سباع» يوحي بشرف زائد، وهذا الشرف نجده - ونحن نحرك مستنده - يستند إلى تقطيع البطور. فيسقط هذا الشرف الكبير من شاهق، فيدرك في انحطاطه أسفل سافل، كأي جسم ثقيل ينحط من عل فتكون الطاقة الهابطة به فوق طاقة كل مانع، ولهذا يسفل فوق ما يسفل غيره.

فإن توهم بأن من تخبر عنه ذو رفعة ثم تفاجيء من تخبرهم بأنه انحط أو هوى إلى الحضيض فكأنك قد درمت به فجاءة من شرف إلى قاع. وهذا له من الأثر عليه مثل ارتطام يصيب جسماً «حطه السيل من عل». الفيزياء تقيس الوزن والحجم والاندفاع لتعرف مقدار الثقل وقت الارتطام، والنفس تشعر بالفرق ما بين انحطاط وانحطاط وفاق تلخط الفيزيائي.

وهذه صورة لتحليل الكناية الظاهرة في الحديث:

- 1 - «أم سباع»: كنية امرأة غاب اسمها الحقيقي ونابت عنه وظيفتها.
- 2 - مقطعة البطور: كناية عن امرأة عائشة هي وأولادها من أجور الختان.
- 3 - أجور الختان كناية عن خبيث الزاد لأن العرب تأنف من العمل هذا.

4 - ابن أم سباع رضع حليب أمه وأكل من زادها وتربى على يديها.

5 - ابن أم سباع (سباع) كناية عن راضع الحليب النجس وأكل خبيث الزاد وسيء

النشأ.

يقول الأعطل هاجياً:

«الأكلون خبيث الزاد وحدهم والسائلون بطن الغيب ما الخبر»

ففي الحديث كنايةتان:

أ - كناية بـ «مقطعة البطور» عن امرأة تقوم بعمل منوث. وهذه الكناية ترشدنا إلى نوع من الكنايات يقوم بإثبات صفة العمل وقيمتها لمن يقوم به، حيث يكتفى بصفة العامل المشتقة من اسم عمله عن المجاورة والملازمة والمخالطة. تقول العامة: لبسوه ثوباً ليس له، كناية عن اتهام الشخص بالقيام أو المشاركة بعمل وسم، يتسم صاحبه بسمه. فهل إن كناية العمل وكتابات الملازمة والمخالطة من كناية السيماء فيقدر ما العمل من الشارات.

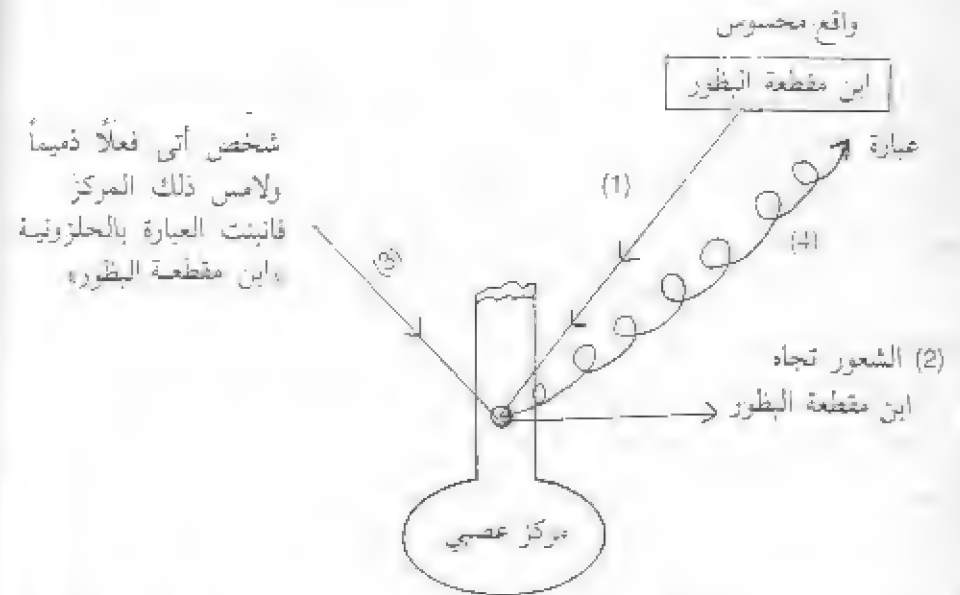
ب - الكناية الثانية بـ «ابن أم سباع مقطعة البطور» عن شخص خبيث يأكله الزاد الخبيث ومؤاكله ومشاربه أو بمعاشرة أمه الخبيثة في عملها وزادها. وهذه الكناية أيضاً تدلنا على نوع من الكنايات يقوم على إثبات صفة الزاد في من أكله. المعاش، معاش أمه، نجس كناية عن أن معاشه نجس. ومعاشه نجس كناية عن أن دمه ونفسه نجسان أو خبيثان وفاسدان. إنها كناية بصفة مشتقة من اسم الزاد (وإن بعدت) وحاملة قيمته عن قيمة المتزود بذلك الزاد. يرمز بالصفة المشتقة من الزاد إلى مدلوله الخلقي ليوسم به الموصوف بها.

وهذه الكناية تعد من كنايات الملازمة والمخالطة. أهى أيضاً، بالتالي من كنايات السيماء؟ يوسم الشخص بسمه من يأكل فطيراً فنفسه وجسده نجسان.

الإشارة والعبارة

ونستفيد من كناية الحديث شيئاً هاماً كان قد استفاده البلاغيون العرب المنظرون، هو أن الكناية تعبير إذا شئت حملته على معناه الحقيقي وإذا شئت حملته على معناه المجازي. ولكن لم يوفقوا إلى الالتزام بهذا الحد، كما أننا لا نجد عندهم من الأمثال ما يصلح فيه الحقيقي والمجازي في آن معاً كما صلح هنا إلا التزر اليسير. حتى يشعر الدارس أن الكناية لا تستحق العناية بها. وقد أفدنا من الحديث: «ابن مقطعة...» شيئاً آخر هو صلاح المثل في الكناية. كل ما ساءك يمكن أن تدمه بعبارة الحديث: «وإن لم تكن أم من يقال له هذا خاتنة». فإذا لم

تكن أمه خاتنة تكون قد وضعته في منزلة من أمه خاتنة لعلاقة جامعة بينهما. وتدرك هذه الرابطة بين من رسم بأمه الخاتنة وأنت تحس نحو وضعه بالدم والازدراء وبين من ساء سوء غير سوء أمه وأشعرنا بإحساس يلتقي في العمق مع إحساسنا تجاه من أمه خاتنة: هذا الشعور الذي يربط هذا المذموم وذاك المذموم أثمر في أنفسنا العبارة الملازمة للشعور تجاه مقطعة البظور وابنها. كما نشي بطهارة الولادة على من لا نعرفه عندما يلتقي في أعماقنا، من خلال سلوكه سلوكه. شخصاً نعرف أن أمه طاهرة وهذه صورة للعملية:



يتعرض المركز العصبي الذي يصنع عبارة «ابن مقطعة البظور» لرسائل مثيرة وتكون مصادرها كذلك من غير أبناء مقطعات البظور. وسيطلق العبارة بصورة عفوية وتلقائية كلما أثير، شأنه في ذلك شأن العينين حين تطبقان الهدب دفعاً لقذى. ويكون المثير إنساناً أو حيواناً أو شيئاً حتى همهمة مياه جاررية، ويمكن أن يكون من المثيرات التابعة لأي حاسة ولأي قوة نفسية. وعرفنا أنه قد صح لفظ التفرع ذاك على من لم تكن أمه خاتنة. فإذا لم تكن هذه العبارة تمثيلاً يناسب مقاماً فإنها تكون حقيقة. وإذا كانت مثلاً وناسب هذا المقام وسميت كناية فإننا سندعوها كناية بالمثل كلما أطلقنا، ولو على حجر. فكثيراً ما نطلق عبارات على أشياء تكون بين أيدينا وهي عبارات تطلق على الأشخاص وتصح في بعض الناس دون بعض. إن ما تطلق عليه العبارة مجازاً يماثل في تأثيره على المركز العصبي المختص الشيء الذي تطلق عليه العبارة حقيقة. والمعنى الكناي الذي تحمله العبارة المثل الذي قد يكون استقوى من العالم النامي أو غيره إنما يشكل توسيعاً للمجال الذي يصح فيه استعمال المثل. فالمثل يطلق كناية عن عبارة

حقيقية صريحة. قال أبو علي لابن جني: «زبيت قبل أن تحصرم». وأراك تقولها في من يقصر إدراكه أو جسده وهو في الفتوة، لتكني بها عن ذلك التقصير المبكر.

المثل يستعمل أحياناً ويكون ممكناً فيه المعنى الحقيقي ويكون كناية، ويستعمل أحياناً ولا يكون فيه غير المعنى المجازي، فهل يكف عن كونه كناية؟ كل مرة تكون كنيته مستفاداً من المقام الذي أثار بها الذهن. إن المثل في استقلاله مثل وفي استعماله كناية. يستخلص أن الكناية أساس يشاد عليه المثل وأن المثل بشكله الواحد مؤلف كنايةات. وكل عبارة ركبت تركيب حقيقة أو مجاز وقصد بمعناها معنى آخر تعتبر عندئذ كناية.

II الكناية عند البلاغيين

أولاً: المبرد

ظلت الكناية لفظاً يستعمل بمعناه اللغوي فقط حتى بدأ الدارسون اللغويون يتناولونه كمصطلح كما رأينا عند أبي عبيدة وعند سيبويه والقراء. ومع بدء الدرس البلاغي أطل لفظ (كناية) ليبدل على أن الناطق يتجنب النطق بلفظ مستعياً عنه بغيره مع توفير الشروط اللازمة لفهم معنى اللفظ المجتنب. كقولهم «مستقص» وقصدهم «جائر». ولهذا جاء المبرد بالقول: «والكلام يجري على ضروب، فمنه ما يكون في الأصل لنفسه ومنه ما يكتفى عنه بغيره ومنه ما يقع مثلاً» (الكامل، ج 2، ص 6).

يعتبر المبرد أن جزءاً من الكلام يكتفى عنه بكلام غيره؛ وهذا ربما أفاد أن الكلام لاصق بمعناه وأن الكناية عنه لا تغير في المعنى شيئاً. وإنما تدعو الدواعي إلى إظهار المعنى في حلة غير حلته ليناسب المقام. فقد يدعو المقام إلى «التعمية والتغطية» فنعمتي ونغطي جانباً من المعنى. وهذا ما يفعله العاشق الذي يخاف عاقبة البوح بحبه فيكتم بما يدل على حبيبته أو يشهر بها: «أكتفي بغير اسمها» لكن قيساً إذا لفظ «ريم» وتجنب لفظ «ليلى» فإن القول تسمع «ريم» وتفهيم «ليلى»، فمهما اختلفت أسماء البدر يظل مفهومه واحداً. وقد يكون الشاعر في حاجة ماسة إلى التلطف باسم حبيبته فلا يمتنع من ذلك «وليكن ما يكون» من الأخطار؛ إلا أن البعض يتعملون فيطلبون القفار، كما قال ذو الرمة، ليفضوا إليها بما يحذرون لفظه بين الناس:

أحب المكان القفر من أجل أنني به أغنى باسمه غير معجم

وهذا يكشف لنا العناء الذي في التواء اللسان عن التصريح إلى الكناية حتى كأن المتكلم

كناية يلزم لسانه على العجمة. وتوجد من أصداد الكناية «الروح» الذي يعتبر فضحاً للحبيب فيكبد المشقات، ويضطره إلى طلب الكتمان. فيكون القريض المصرح «تماماً» وبالكناية والكتمان الهداية والقصد.

أو يكون من الكناية - وذلك أحسنها - الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش إلى ما يدل على معناه من غيره. (الكامل ج 2، ص 6).

يصرح هنا المبرد بأن أحسن الكناية «الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش» إلى ما يدل على معناه من غيره. «والرغبة عن اللفظ: ترك هذا اللفظ، إلى ما يدل على معناه من غيره»، يعني تركه إلى لفظ آخر ندل به على معنى ما تركناه. وفي هذا مشكلة من أكبر المشاكل. هل يمكن أن ندل باللفظ على غير معناه؟ وإذا دللنا بلفظ على غير معناه فماذا يجري لمعناه؟ أليس اللفظ باباً إلى معناه؟ كيف نلج باب لفظ ونصل إلى معنى غير معناه؟ لا سبيل إلى ذلك سوى المجاز بأبوابه التي توصل بمعنى لفظ إلى معنى كلام آخر.

7 - من كُنَايَاتِ الاتِّجَاهِ وَالْكُتْفِ وَالتَّحْوِيلِ وَالْأَدَاةِ وَالْكُنْيَةِ

يقدم المبرد أمثلة تشرح فكرته ولا يميز فيها شيئاً سوى الدوافع إلى التعبير الكنائي:

أ - «أَجَلَ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّقْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ» (الكامل ج 2، ص 6) وقد جاء في «لسان العرب»: «الرَّقْتُ كلمة جامعة لكل ما يريد الرجل من المرأة» وإذا كني بـ (الرَّقْتُ) عن الجماع فإنما كني بلفظ الكل عن أهم عناصره، أو عن غاية تلك العناصر الموجهة. فتكون تلك من الكناية باتجاه مجموعة عناصر نحو غايتها المشتركة عن هذه الغاية.

ب - (أو لاستتم النساء) (الكامل ج 2، ص 6).

ويقول المؤلف: «والملاسة في قول أهل المدينة مالك وأصحابه غير كناية إنما هو اللبس بعينه». والملاسة في قول البعض كناية عن الجماع. كيف تحرك الفكر من مفهوم ملاسة المرأة إلى مفهوم الجماع؟ لقد عرفوا بالتجربة أن ملاسة المرأة تنج في الغالب نحو الجماع. فهذه كناية باتجاه الشيء أو الفعل عن الغاية التي قصدوا إليها بذلك الشيء أو الفعل. لتسميها كناية الاتجاه. ولها أمثال. وتلعب فيها المسميات الصريحة دور الأداة التي تشير بها فتكون المسميات محسوسة الاتجاه والمفهوم هو غايتها.

ج - «وكذلك قولهم في قضاء الحاجة: جاء فلان من الغائط، وإنما الغائط الوادي». من جاء من الغائط يعرف الناس بالتجربة ما وراءه، فصار الفكر ينصرف عند سماع لفظ الغائط إلى

ما يقضى فيه من حاجات. وانصرف النظر عن المدلول القبلي أي «الوادي» إلى المدلول المستجد. فمن يعرف أن معنى الغائط هو الوادي ويعرف أنهم جازوا منه إلى المعنى الجديد يعتبر هذا المجاز من نوع الكناية لأنهم بدأوه كناية. واليوم يقولون في الغائط: الحاجة. فهذه كناية عن الغائط. وقد تصبح مدلولات الحاجة مختصة بهذه الحاجة، فنضطر إلى سلسلة قد لا تنتهي. وهذه الكناية - كما ذكرنا - بالكشف عن المكتشف.

والظاهر أنهم كلما هربوا من «اللفظ الخسيس المفحش» إلى لفظ شريف لوثوا اللفظ الجديد بما دلوا به عليه واحتاجوا إلى لفظ أجذر. والسبب هو أن اللفظ - ما لم يكن شبيهاً بصوت مكروه أو حاملاً عسراً على السمع وعسراً على التطق - يكتسب الخسة والفحش من مدلوله. فيعد أن تلوث لفظ / الجزء / بتأثير مدلوله عليه انتقلوا إلى / الغائط / فلوثوه. وها هم يخشون تلوث أذواقهم من لفظهم الغائط فيدعونه أو يهجرونه إلى لفظ الحاجة. وبعض الألفاظ تولد في وسط مستكره فتستكره، فقد تكون مادة / خ ر أ / شقيقة لمادة / ق ر أ /. وهذا باب للبحث في تنجس الألفاظ وتطهرها. فبعضها تلبسه الطهارة أكثر من بعض. وبعض الكلام تلبسه النجاسة. والبعض الآخر تتوارزه النجاسة والطهارة معاً أو بالتناوب. فالفاظنا في نظر كل منا كائنات وأعمال وتعرض للقضاء الذي تتعرض له هذه: «كلمة طيبة كشجرة طيبة»...

و«كلمة خبيثة كشجرة خبيثة».

د - «وقال الله عز وجل في المسيح بن مريم وأمه ع: ﴿كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ﴾ وإنما هو كناية عن قضاء الحاجة» (الكامل ج 2، ص 6).

والمسوغ العقلي لهذا الفهم كون الفضلات تحولت عن أكل الطعام عبر مجراه وتحولاته فهذه من كُنَايَاتِ التحول لبعض الشيء عما يصير إليه. والجاحظ يكره اعتبارها كناية عن هذا، فيقول في معبرها هذا الاعتبار: «كأنه لا يرى أن في الجوع وما يتال أهله من الذلة والمعجز والفاقة، وأنه ليس في الحاجة إلى الغذاء ما يكتفي به في الدلالة على أنهما مخلوقان، حتى يدعي على الكلام ويدعي له شيئاً قد أغناه الله عنه (الحيوان ج 1، ص 344).

هـ - «وقال: ﴿وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا﴾ وإنما هي كناية عن الفروج. وهذا كثير» (الكامل ج 2، ص 2).

كيف تحرك الفكر بلفظ جلود من الدلالة على سطح الجسم إلى الدلالة على الآلة الجنسية فيه؟ تصورنا أن التأويل بني على تفكر في الذنوب التي يرتكبها الإنسان وجلده أداته لمباشرة تلك الذنوب وسيله إلى الإدراك، فوجدوا أن ملاسة النساء التي أولوها بالجماع تخدم تأويل الجلد بالفروج في سياق شهادة الأعضاء على أصحابها. ما هي المعاصي التي يرتكبها

الإنسان وجلده أداؤها أكثر من فعل المحرم الجنسي؟ كأن الجلد بـ «مصافحة الجسد الجسد» مُنْهَد للجماع، فيكون التعبير من نوع الكناية بالشيء عما يَحْمِلُ من أدوات كناية عن العلم بها.

والمحرم - إذا حَيَّدنا العين والأذن - يبدأ بالجلد وينتهي بالفرج. وتدخل هذه الكناية تحت عنوان كناية الاتجاه أيضاً. حيث الجلد وما عليه من أدوات تعمل في اتجاه الجماع.

واعترض الجاحظ على من اعتبر الجلود كناية عن الفروج هو في «الكناية والتعريض» للشعالبي: «لو كان كذلك لقال عند ذكر الفروج: والذين هم لجلودهم حافظون» (ص 11). ويقولون في جبل عامل: «بشرة الولد» كناية عن ذكره، فهي كناية عامية وشائعة.

ملاحظة: باستثناء المثل الأخير تصلح الأمثلة دالة على معاني لفظها دلالة حقيقية دون تعطيل المعنى المجازي المفهوم من المعنى الحقيقي للفظ، فسواء كانت الجلود كناية عن الفروج أو على حقيقتها فإنها لا تشهد بالمعنى الحقيقي للفظ فيلزم أن نستعير الشهادة من الإنسان بالعين إلى الجلد أو أن نستعير الجلد إلى الشهادة. فلماذا يجوز أن نستعير الشهادة ولا يجوز أن نستعير الشاهد؟ فإذا كان العلماء قد قالوا: في الاستعارة ننقل ما هو في منزلة المسند إلى غير ما يستد إليه، فإن أحد ركني الاستعارة يجب أن يكون حقيقي الدلالة وفهم الجلود على معنى الفروج أطاح هذا الشرط.

و - من كناية الكناية:

«والضرب الثالث من الكناية التفخيم والتعظيم، ومنه اشتقت الكناية وهو أن يعظم الرجل أن يدعى باسمه، ووقعت [...] في الصبي على جهة التفاؤل بأن يكون له ولد ويدعى بولده كناية عن اسمه، وفي الكبير أن ينادى باسم ولده صيانة لاسمه» (الكامل ج 2، ص 6).

وأظن أن التفخيم والتعظيم يشملان الألقاب والتعوت مثل «الأستاذ الإمام الشيخ». فيعرف الشخص بلقبه وينوب لفظ اللقب عن لفظ الاسم في الدلالة على الشخص.

والكناية كذلك ينوب فيها لفظ (أبو+ اسم الولد) عن اسم الأب في الدلالة على الأب وكذلك ألقاها ابن و بنت وأم.

والمبرد يكاد يحصر الكناية في الذكر من الناس دون الأنثى: «الرجل»، و«الصبي» كما ترى. في حين أن الكناية في «الحديث» تشمل الذكر والأنثى: «فكانت تكنى بأم عبد الله»، «قال: إكنني بابنك عبد الله»، وتقدم الكناية لمن له ولد ولمن ليس له ولد على التمييز [أو عكسه]. وفي «الحديث»: «مالك تكنى أبا يحيى وليس لك ولد؟» «قال: كنتاني

[رسول الله (ص)] يأنى، أبا يحيى» (المعجم المفهرس لألفاظ الحديث، مادة كني). وفي المراجع نفسه نجد أن النبي (ص) كان «يكنى بأبي، أبا الماسكين»: كناية بمعنى الكنية. والليدي في «المصطلحات النحوية» يضيف إلى الكنية «ما صدر بآب أو أخ أو أخت أو عم أو عمة أو خال أو خالة». ولعل التجوز إلى دعوة الحيوان والشيء على هذا الغرار يمكن أن يعد في الكناية المستعارة.

ونلاحظ من أجل الفكر الكنافي اللاحق أن معنى الكناية لا يدل على معنى اللفظ الذي بدلت به. وقد ختم الكناية بالقول: «يقال كني عن كذا بكذا أي ترك كذا إلى كذا» (الكامل، ج 2، ص 6).

تعليق على المبرد

يبدو نظر المبرد في تقسيم الكناية قائماً على النحو الخلقي للمجتمع. فالضرب الأول منها: غايته «التعمية والتغطية»، وما يتصارع من دلالة الألفاظ كالبحر والكتمان. والضرب الثاني غايته «الرغبة عن اللفظ الخسيس المفحش»، والضرب الثالث غايته «التفخيم والتعظيم» و«صيانة» الاسم ولـ «التفاوت». أما هذه المعالجة فتستغني المنصّات الفكرية والنفسية التي تقذف باللسان من إقامة دال إلى إقامة دال بديل. فقد رأى المبرد وراء لجوء اللغة إلى الكناية دوافع خلقية وتبني رأيه الكثيرون من دارسي البلاغة العربية.

ملاحظة: الكناية العقلية والكناية الشعرية

اعتراض الجاحظ ينفع في تنبيهنا إلى الاختلاف في المفهوم الناشئ عن التعبيرات التي تسمى كنايات. فمن العبارات ما اختلف في معنونه ومفهومه ومنها ما لم يثر فيه خلاف. إن منها ما أدركه الدارسون مقررًا مصطلحاً عليه، ومنها ما أدركوه مختلفاً فيه، ومنها ما نشأ ولا اختلاف فيه، ورابع نشأ في الخلاف. وتبعاً لهذه الحال يمكن تقسيم الكناية إلى قسمين عقلية وشعرية. تشمل الأولى جانباً من الكناية الاصطلاحية والكناية الشائعة المفهومة بلا التباس. وتشمل الثانية جانباً من الاصطلاحية وجميع ما تنوع فيه المفاهيم والمعقولات. وتختلف أسباب وظروف الاتفاق على الاصطلاحية. والثانية إيحائية تختلف فيها التأويلات. ومن أمثلة الكناية الشعرية ما جاء في السهل المسائر (القسم 3، ص 63): «أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زيدا رابياً» فكنى بالماء عن العلم، وبالأودية عن القلوب، وبالزبد عن الضلال. إذا جلنا بين ناس خلت أذهانهم من هذا التأويل وسألناهم: ما الماء والأودية والزبد في هذه الآية؟ لما حظينا بتقدير ابن الأثير. ومن الكناية العقلية الرياضية قولهم: «مثلي لا يفعل هذا، أي أنا لا أفعله»، لأن العقل يحكم على الشيء حكمه على مثله، وحقيق بها اسم الكناية بالمثل عن

مثله، فإذا قلت «فتح الورد» فإنما تعني ووروداً رأيت ووروداً لم ترها، فقد قسمت الغائب على الشاهد استناداً إلى كونهما مثلين (= من جنس واحد).

ثانياً - ابن المعتز

8 - كليات المستوى وتمائل الأثر والعلة والجريمة والعقاب والمقاييس:

ما حاوله المبرد من استنباط قواعد للكناية لم يكمله ابن المعتز (د 298 هـ). فقد قال في مقدمة «كتاب البديع»: «غرضنا في هذا الكتاب تعريف الناس أن المُحدّثين لم يسبقوا المتقدمين إلى شيء من أبواب البديع وفي دون ما ذكرنا مبلغ الغاية» (ابن المعتز كتاب البديع). وقسم البديع إلى خمسة أبواب منهياً الباب الخامس بهذه العبارة: «فمن أحب أن يقتدي بنا ويقتصر بالبديع على تلك الخمسة فليجعل ومن أضاف من هذه المحاسن أو غيرها شيئاً إلى البديع ولم يأت غير رأينا فله اختياره» (ص 58). ومع ذلك نجد يضيف «باب الالتفات» وعدداً «من محاسن الكلام»، ومنها التعريض والكناية. تحت هذا العنوان نجد أمثالاً نثرية وأخرى شعرية بالانقديم ولا تعقيب كان المثل قاعدة، ولا تمييز بين ما للتعريض وما للكناية كأنهما في معنى واحد أو في معنى يستفاد من المعنى اللغوي لكل منهما. وهذا الشكل من الدرس يشبه طريقة الجاحظ. وبدلنا على أنه أفاد من الجاحظ قوله في التقديم للباب الخامس: «هو مذهب سماء عمرو الجاحظ المذهب الكلامي» (ص 53).

ماذا نستخلص من الأنماط أو الأمثال التي ساقها ابن المعتز ولم يحدد مساهماتها الفكرية؟
أ - «قال علي لعقيل ومعه كبش له: أحد الثلاثة أحق». فقال عقيل: أما أنا وكبشي فعاقلان».

1 - الكناية الأولى في العبارة الأولى. كل من يقرأ هذه الجملة يفهم منها أن علياً قصد أن يقول لعقيل: أنت أحق. كيف توصل الفكر إلى أن «أحد الثلاثة» كناية عن عقيل؟ أولاً، ليس من المألوف أن ينعت المتكلم نفسه بنعت رديء وإذا فعل ففي غير هذا الأسلوب وغير هذا الموقف وهذا الإطار. ثانياً، إن الكبش يخرج من الحكم عليه بالحق لاقتضاء ذلك أن يكون المتهم من المكلفين. والكبش ليس منهم. لأنه عرفاً غير عاقل. فربما الحكم على عقيل دون غيره. ويصلح لهذا النوع من الكنايات اسم كناية حيث يقوم العقل بفرز المحكوم عليه من سواه. والتهمة تدل الدلائل المقترنة أنها موجهة إلى واحد بالتحديد. الاتهام موجه إلى واحد من ثلاثة، ولكن ما لم يبين أي الثلاثة هو الأوفق فإننا لا نصل إلى نتيجة. فعلى العقل أن يفرز. وللبلاء أكثر نمرز بعلامة /-/ إلى البريء وبعلامة /+/ إلى قابل الحكم:

المتكلم (علي): - /-/ لأنه موجه التهمة والقاضي لا يدين نفسه.
الكبش: - /-/ لأنه عرفاً بلا عقل، ولا يُحكم بالحق على مثله.
المخاطب (عقيل): /+/ لأنه «أحد الثلاثة» ولا مبرر له.

2 - الكناية الثانية في المرافعة هي ردُّ عقيل التهمة عن نفسه بقوله: أما أنا وكبشي فعاقلان. لم ينف التهمة عن الثلاثة بل نفاها عن اثنين. فبقي الثالث عرضة للحكم. وتندرج هذه الكناية ضمن مجاز الاستثناء، حيث يكون نفى الحكم عن المستثنى منه كناية عن وقوعه على غير المستثنى منه. وعبر المستثنى هنا علي.

المتكلم (عقيل): - /-/ أي بريء فكونه عاقلاً ينفي عنه الحق.

الكبش: - /-/ بحكم العقل النافي للحق، ما ادعاه له صاحبه.

الباقى (علي): /+/ أغفل عنه الحكم بالعقل ولم يستثن من التهمة.

ب - مثله الثاني على «التعريض والكناية» هو: «كان عروة بن الزبير إذا أسرع إليه إنسان بسوء لم يجبه ويقول: إني لأترك رفعاً لنفسك عك؛ فجري بينه وبين علي بن عبد الله بن عباس كلام فأسرع إليه عروة بسوء، فقال: إني أترك لما تترك الناس له؛ فاشتد ذلك على عروة».

في هذا المثل كنايات ثلاث:

- «أتركك رفعاً لنفسك عك»، يفيد أن المخاطب أدنى من المتكلم. وهذه من الكنايات بذكر مستوى عن التذكير بالمستوى المقابل. ويدخل فيها التعبير كنايةاً بـ /أفعل من/ عن تدني النصفة أو عدمها في المجزور بدمن. «فلان أقوى منك» تعني أن قوته تسحق قوتك أو قوتك عدم في مقابل قوته. وإذا الكناية، كناية المستوى، لم تتضمن المعنى الحقيقي مرقاة إلى المعنى المجازي فستقلب سخريّة. كان نقول لأحدهم: أين عترة منك.

- «إني أتركك لما تترك الناس له»، ما تترك الناس له قضاء الحاجة من تغوط وما شاكل. وقد كان عروة يتكلم ولم يكن يتغوط. لكن كلامه عند ابن عباس كان منفراً كأنه ذلك. ولا بد من أنه لاس بأذاه الأعصاب التي يلامسها «ما تترك الناس له»، لاسمها مباشرة أو حاصلاً. فاجتمع «ما تترك الناس له» بإسراع عروة بالسوء إلى صاحبه من خلال الأثر المنفر لكل من الأمرين فلذلك دلّ ابن عباس بـ «ما تترك الناس له» على كلام عروة. فهذه كناية بشيء عن شيء لتمائل أثرهما في النفس. ونختصر الاسم إلى: كناية تمائل الآثار.

الكناية الثالثة لفظ «أتركك»، كني بالترك عن عدم الرد، والترك من أسباب انقطاع الرد. فكنى بإبطال العلة عن إبطال المعلول، فهذه من كُنَايَاتِ العلة ومعلولها. وكثيراً ما يتصححون: أتركه، لا ترد عليه، فمقطع الأسباب قطع لما يكون بهما، والمثل عندنا: قطع الأرزاق من قطع الاعتناق.

ج - والمثل الثالث هو: «قال بعض ولد العباس بن محمد لابنه: يا ابن الزانية! فقال: الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك» فصار الأب زانياً أو مشركاً أو يسقط قول الأب. لا شك في أن الغيظ الذي انتاب الأب من الابن قد لامس المركز العصبي الذي ينبض لمثل هذا الانفعال بمثل هذا الكيل، دون أن يكون الولد ابن زانية في الحقيقة. والعرب تلفظ في السباب بمثل هذا الكلام دون أن يعني معناه الحقيقي. وتأويل ذلك أنهم يستأوون ممن يؤذيهم في النفس أو الجسد فيصدر عنهم ما يؤذي المؤذي في نفسه أو جسده.

ونلاحظ أن السباب من الكلام الذي يطلق مستثراً بحشورات مختلفة، بشيء غير معناه الحقيقي والتعبير بالمثل تثيره كذلك مشورات غير معناه الحقيقي ولا يسع ذلك معناه الحقيقي من أن يثيره. وهذا يفيد أن المعنى الحقيقي يلتقي في عمق تأثيره النفسي مع مؤثرات أخرى تفعل في المركز العصبي فعلاً مماثلاً. والفرق بين إطلاق التعبير وصفاً على الحقيقة وإطلاقه مجازاً أو كناية تحدده الحالة النفسية لمطلعه. فقد تطلق النسبة إعجاباً أو قد تطلق فصاحاً. فإذا كان ردنا على الأذى مسبة أشرونا بالسوء الذي يكون في معناها الحقيقي إلى القصاص الذي نرغب في إلحاقه بالمؤذي. ويشبه ذلك الدعاء بالويل على من يؤذي الداعي. فقد يكرس ولد نبته غضة فيدعو أصحابها عليه بقولهم: لا يا مال الموت! فقد أشار بالدعاء إلى القصاص الذي نرغب به. كما أشار الأب، بقوله لابنه: «ابن الزانية»، إلى القصاص الخلقي الذي يلقيه ابن الزانية من مجتمعه والذي استعدت له نفس الأب. ونقل اللفظ على الابن فكأنه لأبيه أثقل منه: «الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك»، كناية بصحة المقدمة عن صحة النتيجة أو عن بطلانها ببطلانها. وهذه كناية رياضية جعلت فيها والمقدمات مضمومة إلى نتائجها (نقد النثر، باب الأمثال). وبني عليها من بني الأب على قوله. هي كناية بجريمة الجاني عن العقاب الذي يستحقه: الجلد. وهذه من كُنَايَاتِ القصاص. وهي جزء من كُنَايَاتِ الجزاء إما بلفظ المجازي عن جزائه أو بلفظ الجزاء (ثوباً كان أو عقاباً) عن المجازي مثل: عديم العافية. أو «طيب الذكرا» و«لافض فوه».

د - المثل الرابع من «البدیع» قول يشار:

«إذا ما التقى ابن أعيا وبكر زاد في ذا شبر وفي ذاك شبر»

قال ابن المعتز معلقاً: «أراد أنهما يتبادلان» فقد كنى عن ذكر كل منهما بلفظ «شبر»، وكنى عن حاصلي لقاءهما بزيادة شبر. التقيا زاء، ما الزيادة؟ الزيادة شبر. ما هذا الشبر؟ الشبر ليس طويلاً، والشبر شبر حقيقي. هل زاد طول الواحد منهما شبراً؟ هذا غير معقول. ألمت من شبر ثالث صفة زنى شبراً؟ هذا أيضاً غير معقول. «ما هذه الصفة؟» الطول. ولما لم يمتد مع إرادة الكشف؟ والشبر كناية عن طول ذكر هذا وذكر. والزيادة كناية عن دخول الذكرين. ويصير اللقاء أعيا وبكر كناية عن تلوثهما (والقاء بدل اللقاء). ونلاحظ أن هذا لـ «شبر» قد علم في ألفاظ البيت علامات لم تكن من سماتها. وبما أن الشبر هو اللفظ الذي «مع المعنى» الصريح نحو معنى معنى فإننا نجد الكناية قائمة على ربط المعنى الصريح بالمعنى الخفي من خلال ازدواجية معنى الشبر: الكف مفتوحة إلى أقصى درجة، وطول هذه الكف من رأس المختصر إلى رأس الإبهام. هذا الطول اتخذته العرب وحدة لقياس أبعاد. ولا بد أن يتخذ بكافاً هذا المقياس مع الوحدات التي تساويه في الطول. فتساوى مع الذكر الذي لم يتخذ وحدة قياس، وعن شائع المزح لدى بعض العامة من الأعراب: «هايا حباية» طوله طول شبر.

وهذا النوع من الكُنَايَاتِ يصلح أن نسميه كناية المقياس، حيث يتكافأ قياس شيء مع وحدة القياس. فيكون بوحدة القياس عن اسم ذلك الشيء. السطل والقطرة والرؤية والمتر واليلة والساعة والحصان والشجرة وغيرها تصلح كُنَايَاتِ عما تكافأت مقاديره مع مقاديرها «بغت عنها».

د - المثل الخامس من أمثال ابن المعتز في البدیع هو بيت أبي نواس:

«إذا أنت أنكحت الكريمة كفوءها فانكح حبيباً راحة ابنة ساعد»

لقد كنى عن اليد بـ «كفوء الكريمة» لأن باليد يكون الكرم. والكريمة تنكح فكفوءها ينكح.

فالكفوء يتوب عن كثره ويكنى به عنه. فكفوء الكريمة، لجامع الجمع بينهما، راحة ابنة ساعد. وبما أن اليد من الساعد على الانتهاء قد كانت منه كالابن من أبويه. فاعتبر كناية من مثل اعتبارك كنية ابن وبنت. وما دام قد أنكح حبيباً «راحة ابنة ساعد» مكنياً بها عن اليد فإنه بنى على ذلك ليقول:

«وقل بالرفأ ما نلت من وصل حرة لهما راحة حفت بخمس ولاشد»

فالسخرية متواصلة فمن «أنكحت الكريمة» إلى «وصل حرة»، فالحرة تدل بالقرائن على اليد

أيضاً ويجلو غموضها أكثر قوله: «لها راحة». وهذه الراحة حُفَّت بِخَمْسٍ ولائد*. قذا كناية عن أصابع اليد التي تخرج من الراحة كما تخرج الولائد من الأرحام. فهذه أيضاً من كُنَايَاتِ مَنْ حيث تكون الراحة بالنسبة للأصابع كالأم ومن ولاندها.

و- والمثل الأخير على «التعريض والكناية» قول الشاعر في حُجَام:

«أيوك أب ما زال للناس مرجعاً
لأعناقهم نقرأ كما ينقر الصقر
إذا عرج الكتاب يوماً سطورهم
فليس سجع فجأ أبداً سطر»

كناية باستقامة الخط عن بلوغ الأرب من الكتابة؛ وكناية بعوجاجه عن عدم بلوغ الأرب عن طريق الحجامة. فالاستقامة علامة، والمخطوط المعوجة تكثر في الطلسمات.

ثالثاً - نقد النثر ونقد الشعر (قدامة بن جعفر) (*)

9-1 - كناية بنفي الشبهة عن عكس صفة المشبه وغيرها:

إن الخلط بين الكناية والتعريض يظل مستمراً ويظهر في «نقد النثر» ضمن «باب من اللحن»: «وأما اللحن فهو التعريض بالشيء من غير تصريح، أو الكناية عنه بغيره كما قال الله عز وجل: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِمَاتِهِمْ وَلِنَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾» نقد النثر، منشور باسم قدامة بن جعفر، بيروت (1982). وعند التفصيل وجدنا «التعريض» يتصدر العناوين الفرعية الستة: التعريض «للاعتقاد»، «للتخفيف»، «للاستحياء»، «للبقية»، «للإنصاف»، «للاحتراس» (ص 59-61)، والكناية لم تذكر إلا في «التعريض للاستحياء»؛ قال: «كالكناية عن الحاجة بالنجور والعذرة [...] فكفى عن الحاجة بالمواضع التي تقصد لوضعها فيها». «كما كنى عن الجماع بالسر، وعن الذكر بالفرج، وإنما الفرغ ما بين الرجلين»، «وكما تقول لمن كذب: ليس هذا كما تقول». (ص 60). ونلاحظ أن الفرغ موضع السر اسم من الأسرار الذي يكتنف فعل الجماع، فالحال للفعل مثل البيت، ففي محكيته تركيب هو «باب السر». ويشذ عن تجانس هذه الأمثلة قوله: «كما تقول لمن كذب: ليس هذا كما تقول». فهذا من غير كناية الكنف عن المكتنف التي تضم الكناية بالظروف والأحوال عما يُسَرُّ فيها. فما هي حقيقة الحركة الفكرية للوصول من معنى القول: «ليس هذا كما تقول» إلى معنى القول: أنت تكذب؟ فلو قدرنا القول: أنت تعرف ونحن نعرف أن هذا ليس كما تقول، لكان قوله مغايراً للحقيقة عن قصد، ولدخل في نطاق الكذب. إذ لا بد للموقف من أن يتضمن إشارات صوتية وغير صوتية

(*) هناك خلاف حول نسبة هذا الكتاب إلى قدامة بن جعفر (لاحظ بدوي طبانة حول هذا الكتاب).

تساعد على إفادة المعنى الكنائي أو التعريضي الكامن في نفي صحة القول. فالعوامل المساعدة على إظهار المعنى الكنائي أو التعريضي كالعوامل المساعدة على نمو البذرة. وبعد أن يصبح المعنى الثانوي مشهوراً كمعنى ثانٍ للكلام يستغني المتكلم عن الدلائل الإضافية وتختبر الدلالة الكنائية جزءاً من الدلالة الاصطلاحية.

لا شك في أن القول: «ليس هذا كما تقول» جسر إلى القول: قولك ليس صحيحاً. والسبيل هو التالي: «هذا» يشكل شيئاً و«ما تقول» يشكل شيئاً هو صورة عن «هذا». فإذا وافقت الصورة ما صورته فهي صحيحة وعندها نحصل على المعادلة التالية:

«هذا» مثل «ما تقول» = قولك صحيح.

وإذا لم يكن «هذا» مثل «ما تقول» نحصل على المعادلة التالية:

«هذا» غير «ما تقول» = قولك ليس صحيحاً.

أما الوصول من «قولك ليس صحيحاً» إلى القول «أنت كاذب» فيحتاج إلى تكملة. لأن «قولك ليس صحيحاً» قد تدل على أنك أخطأت الصواب كما قد تدل على أنك كاذب. و«لحن القول» أو، كما نقول اليوم، لهجة الخطاب تعين ما قصدنا إليه، كما قد يحتاج المتكلم إلى زيادة في الكلام ليحدد قصده وذلك مثل التقديم بـ «أنت الصادق» للقول «ليس هذا كما تقول». واحتياج المتكلم إلى مصوب لقوله نابع من أن معنى «قولك ليس صحيحاً» هو من ضمن جملة «أنت كاذب»، لأن الكذب قول ليس صحيحاً. وقد نستعمل لفظ /كذب/ كناية عن قولك «غير صحيح». لأن القول «هذا كذب» مع لحن ناف للإساءة يتحول إلى «غير صحيح» بمعنى «تمزح» أو ما شابه. وإذا قويت العلامات الظاهرة النفاية لمعنى قولك تصل إلى إفادة المعنى المعاكس. كأن تضم بمحبة زائدة طفلاً أعجبك ذكاؤه وأنت تقول له: «حيوان!».

وتقوم هذه الكناية على المثل أو الشبه، حيث نكني بالمثل عن مثله. وإذا صح تصورنا أن (ك)، أداة التشبيه، هي تحول (خ) من (أخ) والدلالة بها على التماثل الملحوظ بين الأخت ومن ثم تعميم الدلالة بها على كل تماثل يكون القول: «هذا أخو هذا» (و «أخا» بلغة من فتح)، مساوياً للقول: هذا مثل هذا. ويصير «ليس هذا ك ما تقول» مساوياً لقولنا: «ليس هذا أخا ما تقول». و«ما تقول» = (ما تصور وتصف). والحاصل أن القول: (المثل أخو مثله) = (الشيء أخو أخيه) = الصورة التي في القول أخت الصورة التي تشهدها العين أو أداة إدراك أخرى.

وبنهاية التحليل للقول «ليس هذا كما تقول» هي كما يلي:

- ما تقول: كناية عما تصوره للعقل بالكلام.

كناية عن الأخوة أو التماثل أو التشابه، فلننظر. (أخى) و(أخى).
هذا: كناية عن الصورة العينية المدركة عن غير طريق الكلام.

وبعد: أصلاً الشعر: «مجمع قعده» تحت «شعر» تحت «الشعر».

الصورة العينية ليست تحت الصورة المنقولة بالكلام = الصدق أو الصحيح.

الصورة العينية ليست تحت الصورة المنقولة بالكلام = الكذب. هذا هو واقع الحال عند الذين يصدقون ما يشهده عيونهم وعقولهم معاً قبل تصديقهم ما تؤديه أخبار ينقلها إليهم غيرهم.

كأن الكذب أصلاً تزوير في الأخوة والنسب؛ وكأن العقل لا يرتاح إلى دلالة انثني فليجأ إلى تنسية سلب الصحة بالكذب وسلب الوجود بالعدم: «البايتعزفون شجلاً» = ما لا تعرفه.

2-9 - كناية الإرداف

والكناية التي هذا شأنها في «نقد الشعر» المنسوب إلى قدامة بن جعفر لا تذكر في «نقد الشعر» الذي لم يختلف في نسبه إليه. لكن «نقد الشعر» اشتمل على أنواع من «اتلاف اللفظ مع المعنى». ومن هذه الأنواع: «الإشارة» و«الإرداف» و«التمثيل». ومن أمثلة الإرداف قول عمر بن أبي ربيعة: «بعيدة مهوى القوط إما لتوفل...». وقولا امرئ القيس: «... نؤوم الضحى لم تتطرق عن تفضل» و«وقد أغتدي والطير في وكناتها بمنجدة قيد الأوابد هبكل». وعرف الكاتب الإرداف بقوله: «هو أن يريد الشاعر دلالة على معنى من المعاني فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى بل بلفظ يدل على معنى هو رده وتابع له، فإذا دل على التابع إبان من المتبوع بمنزلة قول ابن أبي ربيعة: «بعيدة مهوى القوط...». وتعليقه على الشاهد: قوله: «أراد هذا الشاعر أن يصف طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاص به، بل أتى بمعنى هو تابع لطول الجيد، وهو بعد مهوى القوط». و«أراد امرؤ القيس أن يذكر ترفه هذه المرأة وأن لها من يكتفيها فقال: «نؤوم الضحى» (نقد الشعر، الإرداف)؛ فالصمتى التابع علامة المعنى المتبوع.

رابعاً: الكناية في «الموازنة» (الأمدي)

والذين أخذوا عن أبي الفرج اتبعوا طرقاً متعددة. فمنهم من لم يذكر ذلك، ومنهم من

نور في الأفكار والمصطلحات، ومنهم من صرح بدرجات مختلفة. وقد أوضح جانباً مهماً من هذه المسألة أ. ج. كراتشكوفسكي في كتابه عن تأثير ابن المعتز بين سبقه وتأثيره في من بعده. ولهم عديد كتب «الميل» و«اللاحة عند العرب»، و«ترجمة م. الحجري».

إن الطابع المنطقي الذي اتسم به «نقد الشعر» يصل نسيجه إلى «الموازنة» بين أبي تمام والحجري، للحسن بن بشر بن يحيى، الأمدي الذي يشبه أستاذ في عدم تبني الكناية كصنّاع بلاغي له تاريخه المراكز، بل يرد اللفظ، من خلال المعنى الذي أداد به، إلى من السلول الذي كان له عند أبي عبيدة في «محجز القرآن»، إذ يورده ليبدل به على القسم.

الحال محل الغائب. يقول: «قال الشاعر»:

«يَهْتَمُّ بِغَيْرِ أَرْجَائِهِ كَأَنَّ لَوْنَ أَرْضِهِ سَمَاءَهُ»

قوله «كأن لون أرضه سماءه» أي كأن لون سمائه من غيرتها لون أرضه، وليس الأمر في ذلك بواجب، لأن أرضه وسماءه مضافان جسيماً إلى الهاء، وهي كناية عن السمعة (الموازنة) (ص 195).

فقد تكون الـ (هو) والـ (هي) والـ (ها) أصوات نداء لما أولف كائن غائباً عن العين في ظروف وأبعاد مختلفة. فتطورت حتى صار كل صوت منها مختصاً بالكناية عن غائب محدد. أي صار كل صوت منها دالاً دلالة حقيقية (= اصطلاحية). فإلى اليوم نجدهم ينادون البعيد بـ (ها)، بـ (هي)، بـ (هو)، كالـ (ها) أمثلة (أ).

أبي

هذه الدلالة التي خلت تحمّل اسم «الكناية» عند سيويو وأبي عبيدة والقرآن، وتتصل بدلالة اصطلاحية حقيقية أخرى هي دلالة الكنية، تطرح مسألة الدلالة الأصلية بالكلام. فعين يدل بـ (هو) عن الشخص المعهود تكون (هو) دالة دلالة حقيقية. إن ضمير الغائب لفظ إشارة صوتية تشير إلى صورة شخص تتحرك في الذهن. وهو في ذلك مثل (فلان) و (كذا)... أي مثل الاسم الذي تتداوله وصاحبه غائب، فإن الاسم إشارة صوتية إلى شخص أو فعل أو صفة أو كون ضرورية محسوسة أو تحريكها الإشارة الصوتية في الذهن. فالاسم كناية عن مسموع. وجميع ألفاظ اللغة كبايات عن المعاني التي توجد في أذهاننا عند تولد أصوات (أو صور) تلك الألفاظ. كما أن لفظ (هو) يدل على شخص أو عدها ويعتبر كناية، فإن (زيد) لفظ يدل على شخص (ما) و (من) لفظ يدل على ما ليس به. والـ (أبي) هو كناية عن صفة على اللفظ الذي دلوا به على غير ذاته، إنما كانوا به عن هذا الغير، ودلالته على غير ذاته لا تدلته من الدلالة على ذاته. و (سيد) تدل على لفظ سيد وعلى معنى هذا اللفظ.

تكن العقل الذي رأى عجباً بإمكان التفاهم بالكلام وجعل الاسم كناية عن صاحبه واعتبر أن فيه طاقات صاحبه وأن الإنسان يستطيع - رأي العين - أن ينقل الأشياء وأن يبنى ويهدم بالكلام، هذا العقل طمح إلى تحريك الكون بأرضه وسماواته عن طريق الكلام، وطمح إلى القول للشيء: «كن فيكون»، وقال: «في البدء كان الكلمة»، كناية عن أن الكلمة - كما عصب الجسم محركه - هي عصب الكون ومحركه الأول، الكلمة إذاً هي الله. يقول أبو عبيدة: «(بسم الله) إنما هو بالله لأن اسم الشيء هو الشيء بعينه، قال ليبد:

إلى الخول ثم اسم السلام عليكما ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر

كانت المرحلة الأولى من كفاح الكلمة كناية عن تمكنها من إبلاغ دلالتها إلى السامع في سرعة أوهمت البعض أن الدلالة تسابق اللفظ، ليس من لبث ملحوظ بين تكون صوت اللفظ في السمع وبين تكون المدلول في الذهن. ولعل استعمال اللفظ مع حضور مدلوله في النظر أوجب أن يكون فعل الكلم بوزن فعل مدلوله.

ما ندركه مع مدلوله هذا الإدراك لا يكون إلا حقيقة: «اسم الشيء هو الشيء»، وما نتأذيه وننتظر أن نسمع وأن يجيب ثم نتأذيه هو المضمر والمكني بما نادينا به. لهذا نجد كثيرين من البلاغيين يعتبرون أن «الدلالة الأصلية» أو «الدلالة الحقيقية» إنما يتحصل بها المعنى دون لبث وتلكوه بينما تحتاج الدلالة المجازية إلى إعمال فكر حتى تعبر إليها من الدلالة الحقيقية. ويكاد هذا المقياس يصلح شرط أن تأخذ في الاختبار وحدة اجتماعية ذات كفاءة لغوية متساوية: الجميع يعرفون مفردات الجماعة وتركيباتها ومدلولاتها. فما أدركنا معناه مباشرة هو حقيقي وما أجرى الفكر فيه عمليات حساب وتأويل للعبور منه إلى غيره أي ما انشغل الفكر لحظة حتى أدرك معناه فهو مجازي، وكان ما بلغ الفكر منه أول السمع كناية عما عداه وقلاه فكانه الكلام في مرحلته الأولى: ننتظر حتى نتأكد من المعنى بل حتى نخلص المعنى وننتقيه من عوالم تنفيها عنه: (يَزَيَّرُ الْجَنُّ =؟) هو عظيم الجن. وأول الحقيقة استقلال كل لفظ بمعنى منفرد يتصل بغيره ولكنه لا يختلط به؛ فالطفل أول استعماله الأصوات للدلالة يمكن أن يدل بحرف (ب) على عشرة مدلولات تبدأ بتعليم الأهل له: فلان يكتب = (ب). وإذا الكتابة (ب)، والقلم (ب)، والدفتري والكتاب والمكتبة كل منها (ب). وتظل المدلولات تختلط على السامع حتى يمسك الولد ناصية الكلام ويسمي كل شيء باسمه المستقل، وكذلك الأمر بالنسبة لـ (د) فهي عنده تدل على الضرب والعصا والتهديد وما شابه ذلك من آلات ومواقف. فلعلاقة محددة بين لفظ وآخر أو بين لفظ ومدلول لفظ آخر أو بين مدلولات ألفاظ مختلفة يعشق اللفظ غير مدلوله الاصطلاحي ويدل به عليه، أي يكتن به عنه. فإذا واجهك لفظ في سياق له تعهده فيه

فإنك تستنفر وعيك لإدراك المعنى الطاريء بالاستعمال الطاريء للفظ. هنا يمكن أن يحدث في الذهن قدح ينقل بوعيك من المعنى المألوف، المعنى الاصطلاحي المتوارث، إلى معنى أنت استتيته أو قطفت من بكوته: «وعذر اللذات في البكوة» (ابن الرومي).

وبهذا يكون المجاز المصدر الميمي من مادة (ج وز) ولكن بمعنى عبور مفازة، كل الاهتمامات والطاقات تساهم في تجاوز مواطن الخطر، وكل الشوشة في أن تبلغ بسلام شواطئ الأمان. وقد يكون السلك ما بين الحقيقة والمجاز أطف من أن يدرك.

وبعد بناء الزوارق النافذة من جدران «الحقيقة» نعرف كل زورق أين يصل. ويستعمل الناس هذا الزورق وبه يصلون. فما أن ترى الزورق حتى تعرف منحا ومستقره. ويصبح كاللفظ الحقيقي المستعمل في الدلالة على معنى محدود. فهذا هو المجاز الاصطلاحي، فقد صار اصطلاحياً ودلالة مباشرة. فما من شك في أن الأطفال يعون الوقائع أولاً ثم يعون أن الألفاظ تنوب عنها. فالكناية هي في بادئ الكلام صفة لكل دال.

ويقابل هذه المجازات مجازات تظل شعاعية، فهذه من المجازات الشعرية التي لا نقف لها على قرار لأنها ولادة للتأويلات. فيمكن أن تثبت بعض تأويلاتها كمدلولات اصطلاحية ويبقى جانب من إيحاءها دون مستوى الحصر.

خامساً - أبو هلال العسكري

يبدو أن الأمدي في الموازنة لم تكن وجهته الدرس البلاغي. فما جاء عنده من ذلك جاء في مناسبة «الموازنة» بين جمال أبي تمام والبحري. أما الذين نشطوا في استنباط القوانين البلاغية فلم يقتهم الاطلاع على أعمال من سبقهم. ويبدو أنهم التزموا إجمالاً عبارة الخريجي التي أوردها الجاحظ: «إن الكناية والتعريض لا يعملان في العقول عمل الإفصاح والكشف» (البيان والتبيين ج 1 ص 83). ولم يعتبر صاحباً «البدیع» و«نقد الشر» موقف المبرد، أخذ الكتابة برأسها أي: «ما يكتن عنه بغيره»، دون إشراكها مع غيرها من المفاهيم، كمثلي «التعريض» الذي أشركه معها أبو هلال العسكري أيضاً في كتاب «الصناعتين» حيث يقول: «الفصل الثاني عشر من الباب التاسع [البدیع] في الكناية والتعريض، وهو أن يكتن عن الشيء ويعرض به ولا يصرح، على حسب ما عملوا باللحن والتورية عن الشيء؛ أو كمثلي «التمثيل» الذي أشركه معها ابن رشيق في «العمدة»، ومقاله: «ومن أنواع الإشارات الكناية والتمثيل». والتعريض أيضاً ورد مستقلاً عن الكناية في توقيع المأمون على كتاب عمرو بن معدة: «عرفنا تصريحك له وتعريضك بنفسك وأجبتك إليهما (كتاب الصناعتين، في الكناية والتعريض). وتبعاً لعدم

التمييز الفكري بين المفهومين جاءت الأمثلة مقدّمة أو مذيّلة (بمحت) الكناية أو التعريض أو

فقد قال أبو هلال العسكري ضامناً التعريض إلى الكناية في مثل واحد أوحد: «يكنى عن الشيء ويعرض به ولا يصرح» [...] كما فعل العنبري إذ بعث إلى قومه بصورة شوك وصرة رمل وحفظة. وقال فاضياً بالكناية وحدها: «فالغائط كناية عن الحاجة، وبلاهة النساء كناية عن الجماع». وقضى بالتعريض مقصوداً عن الكناية على مكتوب عمرو بن مسعدة إلى الباقين. ورجحت كثرة الكناية على التعريض رجحاناً فاضحاً، فقد أورد حكمه بالتعريض مستقلاً على مثل واحد من الأمثلة الكثيرة بينما حكم بالكناية مستقلة ست مرات وزاد: «كأنه كنى» [...] ومثله: ... مرة واحدة: «وتلافى الحكم بأي من المفهومين بأشكال ثلاثة: الشرح: «يؤمنا يستوي البحران» [الآية] = «سليمان أفضل». السكوت: «أنفس بشي مكناً على وجهه». الآية، ولم يعقب بشيء أي «سليمان أفضل» كذلك، ثالثاً التعقيب بأراد، ومثاله شعراً:

فإن جاء هذا فأكسرت غيب صاغري فمير سائر القبح المصداق

أراد فأكسرت فمي بصغري والد معابة.

وعدا هذا نجد أبا هلال يدرج تصاً من خمسة عشر سطرأها بين شعر وثور ويذيك بالقول: «فأكثر هذا الكلام كنايات». كأنه نسي التعريض أو أهمله قصداً، وله مثل هذا القول تعقيباً على أمثلة شعرية: «وهذه كنايات عن القتال والوقاية».

لعله مال عن التعريض إلى الكناية بتأثير من السيرة أولاً، وثانياً لما وجد من الخلط بينهما كقول: «نقد النثر»: «أما التعريض للاستحياء فكالكناية عن كذا بكذا مع أن عبارة نقد النثر هذه تفيد أن المتكلم يتوسل من أجل التعريض صيغة كلامية اسمها كناية، وهو يستشهد بأمثلة من المتقدمين وبخاصة من كتاب البديع لابن السعتر. ويمكن تصنيف أمثلة تصنيفاً عربياً يقع كله في الكنايات التالية:

10 - كنايات التورية والمينة

العنبري «بعث إلى قومه بصورة شوك وصرة رمل وحفظة، يريد: جاءكم بنو حفظة في عدد كثير ككثرة الرمل والشوك

أ- يبدو أن أنفس بني العنبر مشغلة بالخلاف القبلي مع بني حفظة، ورسالة العنبري إلى قومه رسالة رمزية تحتاج إلى حل. وما أسع ما اتجه الفكر من شجرة الحنظل إلى بني حفظة.

وبما أن الحفظة اسم بني حفظة أمّا الحفظة

فكيف جاز العنبري أن يسمي بني القبيلة؟ لا يدعي أحد أن الشبه ظاهري بين نبات الحنظل وبني حفظة، ولا نعرف إلى أي حد اسم القوم يساهم بدلول استيعاب. فلو كانت عبارة الحنظل أو غيرها من صفاته بيّنة في أولئك الناس لقننا جاز عقل بني العنبر من الحنظة إلى بني حفظة من خلال السببه التي تصلها سواء كان اسمهم حفظة أو غيره، فالجسر ليس فقط وصلة سمعية في هذه الحال، وبما أننا نرى الحنظة فساداً عن رؤيتها اسمها تم ينشأ عن الاسم أهم سمياته. فقد قامت في الذهن صورة بني حفظة من خلال اسمهم الحنظة.

ب- وصورة الرمل عينة من الرمل. والرمل مضرب المثل على الكثرة. فكأن بالعينه

هذه كناية بدلول لفظ عن بدلول ثانٍ، يناسب الموقف. ولعل التورية من هذا الباب أو

ب- وصورة الرمل عينة من الرمل. والرمل مضرب المثل على الكثرة. فكأن بالعينه

ب- أمّا رسالة الشوك مع الحنظل والرمل في إطار الصراع القبلي فإن مغزاها الدلالة على السلاح لا على الرمي. «أما رسالة الشوك مع الحنظل والرمل في إطار الصراع القبلي فإن مغزاها الدلالة على السلاح لا على الرمي». «أما رسالة الشوك مع الحنظل والرمل في إطار الصراع القبلي فإن مغزاها الدلالة على السلاح لا على الرمي». «أما رسالة الشوك مع الحنظل والرمل في إطار الصراع القبلي فإن مغزاها الدلالة على السلاح لا على الرمي».

11 - كنايات المآل والأداة

ب- أمّا رسالة الشوك مع الحنظل والرمل في إطار الصراع القبلي فإن مغزاها الدلالة على السلاح لا على الرمي.

الوسمي مضر ويبيعي يزداد له الخصب فتبعث العزائم في الأحياء وتثور الفتن والتراعات. فإن كان الوسمي كناية عن فصل الربيع - مع أنه يصلح قبله في هذا الموضع على الحقيقة - فإن كنايات أحد العناصر البارزة عن البيئة التي تفسد، والنوع والشوخط تبتان تتخذ منهما «الوسمي» والمهام». لذلك جعل النوع والشوخط كناية بالشيء عما يصنع منه، وبما أن القسي والمهام من أدوات الحرب فإنهما كناية عن أعمال الحرب وفنونها. وهذه الكناية بالأدوات عما تؤديه. والكناية المركبة من الكنايتين يمكن أن تسمى كناية بالشيء عن فعل الأدوات المصنوعة

12 - من كنايات المثل والاتجاه والمشاركة اللفظية

«فصادف فتياناً يعاطون كريسته الكزوس تارة والفزوس مرفء». فالكزوس كناية عن

الخصرة. كناية بالكشف عن المكتشف؛ ومجيز الدلالة بالوعاء عما فيه المثل القائل: كل وعاء ينضح بما فيه. والفؤوس في إطار الكؤوس والفتيان والكريمة تذهب بالذهن إلى ذكرور كالفؤوس إن في شكلها وغلفتها وإن في فعلها في أرض ذكريتها. وهذه من الكنايات بالشيء عن مثله في الشكل أو في الفعل.

وقوله «ضموا الخصرة في الجو نفسه إشارة إلى أعمال متلاحقة في اتجاه حصول المضاجعة، مثل «الامستم النساء». ونعد هذه الكناية من كنايات اتجاه الشيء أو العمل عما يتجه إليه. فالذي «على حافة قبره» متجه إلى القبر سريعاً. والذي يعدّ العدة للبحر أو يسير في طريقه يتأذونه يا حاج، كناية بما هو ماضٍ فيه عما هو آيل إليه. فإذا رأينا إعداداً للحرب كمثل الإعداد لها في الخليج ندرك أنها واقعة وإن قالت العقلاء: لا تقع لأنها كارثة وجنون.

وعنده مثل رابع ذو خاصية منفردة هو من شعر ابن طباطبا الأصبهاني ونصه:

منعم الجسم يحكي الماء رفته وقلبه قسوة يحكي أبا أوس

والعبرة منه في الشطر الثاني حيث كنى بأبي أوس عن الاسم الفردي لأبي أوس. فأبو أوس كنية الشاعر أوس بن حجر، والكنية لفظ يدل على من يدعى به ويدل ضمناً على اسمه. والاسم يدل على من يدعى به وعلى كنيته إن وجدت. وقد دل الشاعر بلفظ «أبا أوس» على اسم الرجل: حجر. ليدل بلفظ العلم هذا على معناه اللغوي. ويصح أن يدل به «أبا أوس» على الرجل الممكنى بهذه الكنية شرط أن يكون أبو أوس رجلاً مشهوراً بقسوة القلب. وعندها تكون العبارة من التشبيه لا من الكناية.

والشاهد على أنه قصد إلى معنى حجر في اللغة ردّ بعضهم عليه بقوله:

وقلت أبا أوس تريد كناية عن الحجر القاسي فأوردت داهية فإن جاز هذا فأكسرن غير صاغر فمي بأبي القرم الهمام معاوية

إذا نحن أمام كناية بلفظ كنية عن لفظ علم اعتباراً لبعض معناه في اللغة. ويتجريد أكثر: هذه كناية بلفظ عن مدلول لفظ آخر يشترك معه في المعنى.

وقوله: أكسرن فمي بأبي معاوية = أكسرن فمي بصخره، فقد كنى به (أبي معاوية) - والقبود تدل على معاوية الرجل وأبوه ليس لفظاً - عن أبي سفيان توصلاً بمدلول اللفظ المتضمن الرجل واسمه ومعنى اسمه إلى مدلول الاسم في اللغة وهو الصخر.

فهذه كناية بلفظ ومدلوله عن مدلول لفظ آخر يشاركه في المعنى.

وخلاصة القول في فضل أبي هلال على الكناية محصور في سنوق هذه الأمثلة الملوثة. وقد ذكر الكناية في عداد ما «أوردته المتقدمون» موضحاً أن دوره فيها، كدوره في غير ما رآه من أنواع، يقتصر على: التشذيب والتعذيب وإيضاح الخرق.

سادساً - الباقلائي:

13 - كناية شبيهة وكنايتا اتجاه

والباقلاني يلجأ أيضاً إلى المتقدمين. فعدا اعتماده الكبير على الرماني نجده يأخذ مصطلح ابن المعتز: «البديع»، ويحرك فكره ما بين أبي عمرو والرماني. فهو يستهل الفصل بـ «أن سأل سائل فقال: هل يمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما يتضمنه من البديع؟ قيل: ذكر أهل الصعة ومن صنّف في هذا المعنى من صفة البديع ألفاظاً نحن نذكرها ثم نبين ما سألوا عنه». ويذكر، وفقاً لمقتضى التأدب أمثلة قرآنية فأخرى من الحديث وثالثة صحابية ورابعة من كلام الأعراب. ويبي ذلك «من البديع في الشعر طرق كثيرة»، يبدأها بنيت امرئ القيس:

وقد أغتدي والطيّر في وكنايتها بمنجرد قيد الأوابد هيكل

«قيد الأوابد عندهم من البديع ومن الاستعارة ويروونه من الألفاظ الشريفة [. . .] وذكر الأصمعي وأبو عبيدة وحماة وقيلهم أبو عمرو أنه أحسن في هذه اللفظة وأنه اتبع فيها فلم يلحق، وذكره في باب الاستعارة البليغة، وسماها بعض أهل الصنعة باسم آخر وجعلوها من باب الإرداف».

ورغم أنه لم يسم من جعلها من باب الإرداف، وهو قدامة بن جعفر في «نقد الشعر»، فقد لعب بتعريف قدامة للإرداف لعباً غير موفق واستاق من أمثله: «بعيدة مهوى القرط» و «نؤوم الضحى» و «قيد الأوابد» المذكور أعلاه. والمهم في المثل كونه عندهم منوالاً وطريقة. فأخذ أمثله يعني أخذ طريقه. وهذا أصله مركوز في الأسلوب القرآني: «ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون» (14/25) ليهدبهم ويبين لهم.

ولم يفته أن يذكر الكناية كنوع من أنواع البديع، ويصلها بالتعريض كما فعل الجاحظ وابن المعتز وصاحب «نقد النثر» وغيرهم. قال:

«ومن البديع الكناية والتعريض كقول القائل:

وأحمر كالبدنيح أما سماءه فربما. وأما أرضه فسحور

وفي هذا الباب لمحي القول: (إعجاز القرآن: دار المعارف، 1961، ص 98).

نلاحظ أنه رُبط الكناية بالتعريض واعتبر «من هذا الباب لحن القول». فهذا قد أصبح تقليداً. لكن اعتبار «الحن القول» «من هذا الباب» يحتمل أحداً أمرين: إما المقصد أنه من باب البديع، وإما المقصد أنه من باب الكناية والتعريض... ويتذكر أن «نقد الشعر» قال «وأما اللحن فهو التعريض [...] أو الكناية». وساعدنا هذا على الظن أن البافلاوي اقتبس عبارة نقد الشعر وحرف فيها كما ترى. ونلاحظ أيضاً أنه اقتصر على مثل واحد. ويبدو هذا المثل: «وأحمر كالدباج...» كالمغز المعنى «ولا أظنه مناسباً للكناية». فليست حيوة الدباج وليست السماء والأرض من لوازم الفرس أكثر مما هي من لوازم أشياء لا تحدث. وقد شرح البيت ابن قتيبة في «الشرح» فقال: «...». وفي «الشرح» أيضاً: «...». وأرضه «قوائمه» مستحقة ليست بـ«أرضه».

عالم يمكن شاملاً أن الأخير كالدباج هو من وإن السبب تعني فيما تعني أنماي الفرس
«من عجب منه إلى المعذور» وإن أرضه «قوائم» فإن الإيلاء يصل طريقته ويستط
قصد الشاعر في التيه أو في العساء. أما المثال تلك المعاني من خضم الضباب للاستعانة
الألفاظ فيها على عاتق استعمالها في سواها فيمكننا من رؤية ثلاث كناية: «أحضر كالديباج»
كناية عن الفرس بلونه، «سماؤه» كناية عن أعلاه، «وأرضه» كناية عن قوائمه. والعلاقة بين
المعنى الصريح للأولى والمعنى الكناني (المجازي) هي الشبه في اللون والصلابة. وفي
الثانية والثالثة علاقة الحفني بالمجازي هي إيجاد الحقيقي جهة المجازي أو «المجاورة» كما
سماعا بعض البلاغيين. ونفضل الاتجاه للأولى على «المجاورة» لأن الظاهر هو أن من الفرس
يقع إلى جهة السماء وليس هو محذور لها أكثر من سائر سطوح الأجسام الأرضية. والقوائم إلى
جهة الأرض وهي تشبهها لذلك دعيت أرضاً. ففي هذا المثل كناية شبيهة وكناية اتجاه، كناية
المتجه إليه عن المتجه، وكناية بالمجاور عما جاوره.

سابعاً - الشريف الرضى

٦٤ - كناية العنصر والأداة

ولعل الفرق بين الكناية والتعريض هو أن يكون المتكلم قاصداً إلى قول معنى . سواء صراحة أو مجازاً ، فيحصل في ثانيا الكلام معنى آخر . هذا في التعريض . وعنده أن تذهب إلى غاية ولك على طريقك إليها غاية أو عايات أخرى فإذا حصلت هؤلاء إضافة إلى غايتك الأولى تكون قد عرضت . فيكون التعريض إشراكاً معنوياً وتضميناً لمعنى بمعنى . وقد يكون على

[illegible]

وإذا تحقق ما من تبع الكمية في فاصلتي الآية «ولا تجعل نذك...» تنقش على صورتين
 وساعل اليد ويسط اليد. وبما أن العطاء يكون بيده مسطرة لا بيده منكسمة مقبوضة مبردة
 المعادلة كالتالي: قبض اليد = الكف عن العطاء، ويسط اليد = فعل العطاء. إذا قلنا، وفقاً لعبارة
 السكاكي، غلّ اليد إلى الغنق لازم وعدم العطاء ملزوم، والكناية هي التعبير باللازم عن
 الملزوم، وجب الانتباه إلى أن العقل قد يجعل عدم العطاء لازماً وغلّ اليد أو قبضها ملزوماً
 كذلك بسطها ملزوم وعطاؤها لازم أو تابعه. ويزداد وضوحاً عندما ننظر إلى أحوال أخرى لليد
 وما يتبع هذه الأحوال من محال. فإذا لوحظ قبضتك في وجه أحدهم فهم أنك تتوعدده
 بالضرب. فالضرب لازم يتبع التلويع بقبضة اليد، وهذا ملزومه المردود إليه. أو وفقاً لعبارة ابن
 رشيح المناقضة لعبارة السكاكي وهي: «كناية عما يكون عنه» (العمدة، باب المجاز). ونعتقد
 أن كناية المذكورة في الآية أعلاه اسم كناية بحركة العضو والأداة عن مؤداهما.

وفي قوله ﴿ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُقُصَهُ عَلَيْكَ مِنْهَا قَائِمٌ وَحَصِيدٌ﴾ (هود، 100) يقول
 الرصبي: «كناية عن أهل الغيب.. شبه الأحياء بالنورع النامي وشبه الأموات بالنورع الذاهب»
 وتلخيص البيان. 81، وهذه العبارة يذهب فيها العقل إلى الكناية بالمواطن عن المواطن
 والمغلب من قوله «الغائبات في العُقد» هي «كناية عن عزائم الرجال تفسخها النساء بمكرهن»
 والعدد خمسة مائة ويكنى بالشيء عما يجتمع فيه

ثامناً - الشهابي وابن رشيق على خطي المجلد

ويدخل حلقات هذه السلسلة عمل في الكناية كبير هو كتاب «الكناية والتعريض» لأبي
عمر البعلبكي. وعنوانه يأتي ترميزاً للف هذين المصطلحين الذي بدأه الجاحظ على لسان

الخريمي. لكن المقدمة تشير إلى هضم أفكار المبرد في «الكناية»: «هذا الكتاب [...] في الكنايات عما يستهجن ذكره، ويستفح نشره، أو يستحيا من تسميته، أو يُتَطَرَّ منه، أو يُسْتَرْفَع ويصان عنه بألفاظ مقبولة تؤدي المعنى وتفصح عن المغزى [...] فيحصل المراد ويلوح النجاح مع العدول عما ينبو عنه السمع ولا يأنس به الطبع إلى ما يقوم مقامه وينوب منابه» من كلام تاذن له الأذن، ولا يحجب القلب» (الكناية والتعريض، المقدمة). لكن فصول الكتاب لا تماشي هذا التقسيم المبردي إذ برّبه كاتبه وفقاً لما بُكِنى عنه: «سبعة أبواب يشتمل كل باب على عدة فصول... الكناية عن النساء... عن بعض فصول الطعام... عن المقابح والعاهات... عن المرض والشيب... والباب السابع في فنون شتى من الكناية والتعريض» (نفسه). ومن أمثاله ما قد أتينا على ذكره، أما ما قد انفرد به فيحتاج إلى عمل مستقل.

15 - كناية العضو عن عمل الأداة

ونلاحظ أن ابن رشيق أيضاً تابع في فهمه للكناية خطى المبرد ولم يخلصها بصورة بيّنة عن التورية والتمثيل فيقول: «وأما التورية في أشعار العرب فإنما هي كناية». ويقول: «من أنواع الإشارات الكناية والتمثيل»، ويضرب مثلاً شعر ابن مقبل:

«ومالي لا أبكي الديار وأهلها وقد رادها رُؤادُ عَكَ وحَميرا
وجاء قطا الأحباب من كل جانب فسوق في أعطائنا ثم طيرا

وعلق ابن رشيق على الشعر بقوله: «فكنى عما أحدثه الإسلام ومثل كما ترى» وهي كناية بفداحة ما أبطل عن غضة المبطل.

وعلى الرغم من التزامه خط من سبقه يجدر بنا الوقوف عند مثل استفاء من «الحديث» وهو: «العين وكاء السّه». وبحسب ابن سيده، الوكاء: «رباط القرية وغيرها الذي يشد به رأسها». وبحسب أبي عبيد، «السّه»: حلقة الدبر». وشرح الأزهري الحديث المذكور قائلاً: «معنى الحديث أن الإنسان مهما كان مستيقظاً كانت اسمه كالمشدودة المركبة عليها، فإذا نام انحل وكاؤها». وقال الأزهري أيضاً (وكله من اللسان: سه): «كنى بهذا اللفظ عن الحدث وخروج الريح، وهو من أحسن الكنايات وألطفها».

ويبدو أن ابن رشيق قد أفاد مثله هذا على الكناية من أوراق اللغويين الذين شهدوا أنه من «الكنايات». ومن أحسنها وألطفها:

هذا الرأي في هذه الكناية لا يرشدنا إلى طريق اعتبارهم هذه العبارة من الكناية فعلينا

نحن أن نلاحظ حركة تفكيكهم التي أوصلتهم إلى الحكم. ومتابعة هذه الحركة تفيدنا في استكشاف حركة فكر قائلها توطئاً إلى مجازها.

إن عين الشخص لا ترى حلقة دبره. وإذا رأتها في مرآة أوفي مثل المرأة فإنها لا ترى من نفسها رباطاً يشد تلك الحلقة. فالرؤية إذاً ليست بمعنى النظر إلى الخارج وتبين معالم الأشياء بالعين. كيف توصل صاحب العبارة إلى صوغ عبارة؟ كيف رأي أن «العين وكاء السّه»؟ إذا أدرك الشخص ارتخاءه في حلقة دبره لا يخلو أن يكون إدراكه تابعاً من وعيه. والوعي لا يكون في وسعه إدراك مثل هذا إلا حال اليقظة ولو بعد حلم. واليقظة مقترنة أبداً بانتباه العين. وانعاس يذهب باليقظة والوعي وفتح العينين. ووعي وعي الحلم يحتاج إلى اليقظة. ولعل العلامة الأبين دلالة على اليقظة والوعي والانتباه والحذر هي افتتاح العين ولولا انفتاحها لما استحقت وجودها. هذا القطار من المعاني متعلق بلفظ «العين». فقد كانوا في عصر العين ولا تزال نزداد غرقاً فيه.

هذا التحليل يبدو منطقياً إنما تنقصه ملاحظة لا يستغنى عنها، هي أن الوعي المرسل بقوة إدراكه إلى جهة غائبة عنه من الجسم أو من الماضي أو من المستقبل أو أي غائب إنما يبحث بالنظر الداخلي أو بقوة النظر الباطني. وغالباً ما تكف العين عن النظر إلى الخارج لتتصرف إلى التحقق من موضوعها الداخلي. وماذا في هذا؟ إن مجرى العين نحو موضوعها المبحوث عن خارجها يبدو ممكن المشاهدة من داخل العين حتى الموضوع المطلوب إدراكه. لكأن سلكاً يتبعه النظر الداخلي ويستدير باستدارة الموضوع الذي تدركه، ويشد بأشداده مواضعه ويرتخي بارتخائها. لهذا أرى أن النبي يشبه أن يكون رأى حبلاً أو خيطاً من العين مضى حتى حلقة الدبر وشدها، في حين أن غيبة العين عن اليقظة تذهب بذلك الرباط أو تؤدي إلى انحلاله وارتخائه. كأن من العين حقيقة «وكاء السّه» لا مجازاً. وليست العين ذاتها وكاء السّه بل هو منها، فثبت عما كان منها، وهذا يفتح ثغرة واسعة في ما يسمى بالتمثيل «المضمر الأداة». إذا قلنا (س) هي (ع) فلا نقوله لعلاقة الشبه بينهما في الضرورة. وقد يقول قائل: حين لا يكون الشبه هو العلاقة فإن ذلك التعبير يكون من الكناية، ونسأل: لماذا لا يكون التعبير كناية مع وجود الشبه؟ يشبه أن يكون هذا الشكل من التعبير جزءاً من الكناية بصرف النظر عن العوامل الأخرى.

القول: «العين وكاء السّه» كالقول: «كل الصبايا نجوم وأنت قمرهن»، مع فارق هو عدم وجود الشبه في الأولى ووجوده في الثانية. علماً بأن السّه بدون وكاء اسمه وكاء. فالوكاء استعير للسّه من رباط فم القرية للشبه الذي بين فم القرية وبين السّه، وللشبه بين فعل الوكاء الحقيقي والوكاء العصبي، فالعين هي الوكاء العصبي للسّه ولم تعد العين تعني، بذلك، معناها

الحقيقي، فقد ضارت كناية عن اليقظة التي تكون منها. واليقظة كناية عما يكون عنها من شد لأعصاب السه. والحديث: «العين وكاء السه» كناية عن أن اليوم الذي تكون عنه غفلة العين وتواري اليقظة إنما يؤدي إلى ارتخاء أعصاب السه وعضلاتها، وارتخاؤها يؤدي إلى خروج ربح فاسدة نجسة توجب الاغتسال أو الوضوء ويكون الحديث كناية عن أن من غفا فسد وضوؤه. وعليه أن يتوضأ من جديد.

العين منها اليقظة منها الوعي منه شد حلقة الدبر منه منع الرياح من الخروج منه الظهور وصحة الوضوء. وكذلك: العين منها سلك عصبي يجري فيه الوعي حتى يمسك بحلقة الدبر. والعين تانياً مسؤولة عن صحة أو فساد الوضوء.

هذه كناية بالعضو عن عمله وهي من فضائل كناية الأداة عن الدور الذي تلعبه، كناية عن الوظيفة التي تؤديها.

تاسعاً: عبد القاهر الجرجاني أمام قدامة بن جعفر

هذه المرحلة من علم الكناية تتوجها أفكار عبد القاهر الجرجاني الواردة في كتابه «دلائل الإعجاز». وبما أن هذه الأفكار تبدو منسوخة عن أفكار قدامة بن جعفر المدونة في كتابه «نقد الشعر» حول نوعين «من أنواع ائتلاف اللفظ والمعنى يسميهما «الإرداف» و«التشثيل» فقد رأينا أن نجري هذه المقارنة الحرفية بين ما جاء عند كل منهما:

عبد القاهر الجرجاني (471 هـ)

الكناية

- 1- أن يريد المتكلم معنى من المعاني.
- 2- فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة.
- 3- ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود.
- 4- فيؤمى به إليه ويجعله دليلاً عليه.
- 5- مثال ذلك: طويل النجاد - كثير رماذ القدر - وفي المرأة: نؤوم الضحى
- 6- أرادوا [...] معنى ثم لم يذكره بلفظه الخاص به

قدامة بن جعفر (337 هـ)

الإرداف

- 1- وهو أن يريد الشاعر معنى.
- 2- فلا يأتي باللفظ الدال على ذلك المعنى.
- 3- بل بلفظ يدل على معنى هو وردفه وتابع له.
- 4- فإذا دل على تابع أبان عن المتبوع.
- 5- بمثولة قول ابن أبي ربيعة بعيدة مهزى القروط (البيت تام)
- 6- أراد الشاعر أن يصف طول الجيد فلم يذكره بلفظه الخاص به

7- ولكنهم توصلوا إليه يذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود وأن يكون إذا كان

8- ومثل قول امرئ القيس:

وتضحى فتبت المسك فوق فراشها

نؤوم الضحى لم تنتطق عن تفضل

9- أراد أن يذكر ترفه هذه المرأة وأن لها من يكفها فقال: نؤوم الضحى وأن فتبت المسك يبقى إلى الضحى فوق فراشها.

الاطلاع على القولين يفيد أن الأفكار هي أفكار قدامة بن جعفر. وأكثر الألفاظ المستعملة عند هذا يقتبسها الشيخ عبد القاهر. والأسلوب هو ذاته: تعريف الإرداف والتشثيل عند قدامة يليه المثل يليه التعليق، يأخذه الجرجاني فيعرف الكناية ويسوق الأمثلة ثم يعلق على الأمثال بأفكار التعريف. ونلمح أمّا لهذين التعريفين لدى أرسطو في «تلخيص الخطابة» لابن رشد.

لكن عبد القاهر لم يأخذ من أمثلة أبي الفرج سوى قول امرئ القيس: «نؤوم الضحى» دون أن يورد البيت تاماً ودون ذكر اسم الشاعر. وقد كرر أفكار قدامة والأمثلة الثلاثة عدة مرات، ولكنه في المرة الرابعة نهض كالمتفرض من ذل الانكال وقال:

«نراهم كما يصنعون في نفس الصفة بأن يذهبوا بها مذهب الكناية والتعريض كذلك يذهبون في إثبات الصفة هذا المذهب» (دلائل، ص 236).

أدت به محاولة خروجه من قبضة الفكر الجعفري، فكر قدامة بن جعفر، إلى الارتقاء في أحضان الأم. فيها هو قد تراجع إلى الأخذ بلفظة الجاحظ على لسان الخريسي: «الكناية والتعريض» وحاول أن يجد لنفسه موطئ قدم بين الأقدمين وقدامة. ويبدو أنه وفق إلى مسألة فرعية في الكناية هي تقسيمها إلى كناية عن «نفس الصفة»، وكناية عن «إثبات الصفة» تثبتها «من جانب التعريض والكناية». واستطاع لاحقاً يوسف محمد علي السكاكي الذي اختار التلمذ على عبد القاهر أكثر من سواء، أن يسمي القسم الذي لم يسمه الجرجاني، أعني

الكناية عن نفس الموصوف « فيقول في مفتاح العيون » فصل الكنية : إن المصنوع بالكنية لا يخرج عن قسم ثلاثة . طلب نفس الموصوف . طلب نفس الصفة ، تخصص الصفة بالموصوف . فاستطاع هكذا تفكير النحويين تحليلي على تفكير البلاغيين .

وإذا كان قدامة قد شمل الأقسام الثلاثة بالتعريف الذي ساقه في الإدراج ، فإن الأمثلة عنده قد جاءت محصورة في الكناية عن صفات فقط .

« بعيدة مهيى القرط » ، « نؤوم الضحى » ، « قيد الأوابد » ، « مخرق عنه القبيص » ، « سمعن تنحنحي وسعالي » . يرجع ذلك إلى عنايته بالإدراج .

وقد انتفع عبد القاهر بالعودة إلى الأوائل إذ وجد أن الكناية عندهم وعند العامة تقال في الذوات كما تقال في الصفات وإثباتاتها . ومن أمثلتها عند المبرد : « ألجا بذات الخالد » ، « أو لامستم النساء » و « كانا يأكلان الطعام » . . . وعند الجاحظ في الحديث : « من يعذرني من [ابن] أم سباع متعضة البطور » ، وانصرف الجرجاني عن التعمق والتدقيق في حقيقة الكناية وتفرعاتها إلى البحث عن أسرار بلاغتها . ورأى على هذا الطريق « أن ليس المعنى - إذا قلنا : الكناية أبلغ من التصريح - أنك لما كتبت عن المعنى زدت في ذاته ، بل المعنى أنك زدت في إثباته ، فجعلته أبلغ وأكد وأشد » . « وهكذا قياس التمثيل ، ترى المزية أبداً في ذلك تقع في طريق إثبات المعنى دون المعنى نفسه » . (ص 56 - 57) وقال في الصفحة 343 : « إذا كتبت عن كثرة القرى بكثرة رماد القدر كنت قد أثبتت كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها وما هو علم على وجودها ، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها » .

ونراه أخيراً يحزم أمره ويقول في الكناية :

« تنظر أولاً إلى الكناية وإذا نظرت إليها وجدت حقيقتها ومحصول أمرها أنها إثبات لمعنى أنت تعرف ذلك المعنى من طريق المعقول دون طريق اللفظ » (ص 330) . ويبرهن على صواب رأيه بنوعين من الأمثلة . أمثلة الكناية عن « نفس الصفة » ويكررها مراراً ، وتآلف من الكنايات التالية :

- 1 - كثير رماد القدر .
- 2 - نؤوم الضحى .
- 3 - طويل النجاد .

والنوع الثاني يتضمن أمثلة الكناية عن « إثبات الصفة » وهو « أصل » خصه المكاتب بفصل من ست صفحات تقريباً ، وفكرته فيه هي التالية : « يرومون وصف الرجل ومدحه وإثبات معنى

من المعاني الشريفة له فيدعون التصريح بذلك ويكتفون عن جعلها فيه بجعلها في شيء يشتمل عليه ويتلبس به » (ص 237) : لفظ « معقول » معنى . فالمعقول الذي أفدناه من طريق اللفظ صار علامة دالة كالفلفظ . وهذا مهم .

16 - كنايات التحول والوسيلة والعينة والمصاحبة :

النوع الأول :

« هو كثير رماد القدر » . ويقول : « عرفت منه أنهم أرادوا أنه كثير القرى والضيافة » . . . عرفت أنه رجعت إلى نفسك فقلت : إنه كلام قد جاء عنهم في المدح ، ولا معنى للمدح بكثرة الرماد ، فليس إلا أنهم أرادوا أن يدلوا بكثرة الرماد على أنه تنصب له القدر الكثيرة ويطيح فيها للقرى والضيافة ، وذلك لأنه إذا كثرت الطبخ في القدر كثرت إحراق الحطب وإذا كثرت إحراق الحطب كثرت الرماد لا محالة » (دلائل الإعجاز ، 331) .

رأيه ، ما دامت العبارة قد جاءت في المدح ، أن نكتشف الوجه الذي يوافق المدح ، فكان الطريق الذي ذكر .

ماذا يعني هذا الطريق في مجال تحريك الفكر ؟

يفهم الفكر أن الرماد من النار ، ويفهم أن النار وسيلة لظهور الطعام ، ويفهم أن مخخرة الطعام في تقديمه للأضياف . هكذا يجتمع في كثرة الرماد المدح بكثرة القرى . وإذا توقف الفكر عند المعنى الحقيقي للعبارة ولم يجزه انتفى المدح ، وإذا قام المدح فإنه لا يكون إلا بتجاوز المعنى الحقيقي . فشرط الوقوف عند أحد المعنيين هو سقوط المعنى الآخر من الفكر .

هذه كناية مركبة ليست درجاتها من فئة واحدة . فالكناية بالرماد عن النار هي من الكناية بالشيء عن هويته . وهي كناية التحول بشبهها طرداً وعكساً وفي النفي والإثبات وسائر أساليب التعبير . والكناية بالنار عن ظهور الطعام كناية بالوسيلة عما نؤنس إليه ، وكناية الأداة من ضمن كناية الوسيلة . ووجه المدح بكثرة ظهور الطعام أنه تكلف للأضياف . وهو سلوك صادر عن شخص وله دلالة كما لنوم الضحى دلالاته . وهذه كناية بالعينة عن السلوك عن السمة العامة لصاحبه . وهي والكناية بالعنصر عن سمة البنية السكونية من عناصر سيان . إذاً ركبت كناية كثير الرماد من ثلاث طبقات : كناية التحول على كناية الوسيلة على كناية العينة .

« كثير الرماد » و « نؤوم الضحى » مثلاً تقليديان عند عبد القاهر . والمثل التقليدي الثالث هو « طويل النجاد » كناية عن طول القامة . كيف كنن فكرنا عن طول القامة بطول غمد السيف ؟ إن النجاد يعلق بزنان الرجل ويتدلى مع بعض القامة . فإذا كانت القامة طويلة قبلت نجاداً طويلاً

لا يصطدم بالأرض ولا يعيق حركة حامله. وإذا كانت قصيرة تعارض معها النجاد الطويل وإذا صار حامله هزواً. إذا علاقة القائمة بالنجاد المصاحبة وعلاقة طوله بطولها الموافقة. وتكون الكناية بطول النجاد عن طول القائمة كناية بالشئ عما يصاحبه ويوافقه. وفي المثل: وافق شراً طبقة، قل لي من تعاشر أقل لك من أنت.

النوع الثاني:

النوع الثاني من أمثلة الكناية على «إثبات الصفة» للموصوف.

وهي من رقم 4 حتى 22، يعني أن فيها 19 مثلاً.

ونلاحظ كنياتها مثلاً مثلاً.

4 - قال زياد الأعجم:

إن السماحة والمروءة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج

تعليق الجرجاني: «يكنون عن جعلها فيه يجعلها في مكان يشتمل عليه». لقد استعاض عن لفظ (إثباتها له) بلفظ (جعلها فيه). لكنه تمكن من ضبط قاعدة ضبطاً دقيقاً يمكن بها من التوليد. ولا نزيد شيئاً سوى التيسير إن قلنا: هذه كناية بحلول المعاني في مكان عن حلولها في أهليه؛ وأخواتها الكناية بالمصاحبة والمخالطة والمجاورة. والواضح من بيت زياد أن الممدوح مبعث هذه المعاني.

فالمعاني إذا وجدت في مكان أهلت أهليه وكائناته، وإلا خلا منها المكان، كالروح التي نجدها في المساكن ولا نجدها في القبور. فالعقل يعي أن الأشياء تنضح بالمعاني وأن المعاني هي معاني الأشياء. وعندما تكون المعاني يصير لها معان؛ فنحن ندرك الرجل يعطي ونحس جودة العطاء، فنذكر كرمه العمل وكرم فاعله ثم ندرك معاني الكرم كاندلذه بحسبها السعطي في يمينه؛ ويكفي أن تكون لذة فريدة حتى تتنازل اليد عما بها.

5 - وما يك قبي من عيب قلبي جبان الكلب مهزول الفصيل

في الشاهد كنيان الأولى كناية «جبان الكلب» وتعد من كنيات بطلان المانع عن وجوب وجود الممنوع. فالكلب الشرس يمنع الناس من دخول الدور، وجبته بطلان لهذا المانع.

والكناية الثانية «مهزول الفصيل». كانت فصائل مهزولة لفقدائها لبن أناتها. وهذا اللبن لا يصل إلى الفصال لأنه يذهب في قري الضيف. وهذه كناية بما نقص في مكان عما زاد به في مكان. والواقع أن السمنة التي تكون في الفصال بسبب رضاعها اللبن قد زالت، فأين انتهت

في إطار الفخر والندى؟

ويكتفي الجرجاني بتعظيم نفسه أن هذا من الكنيات: «نظير الصنعة في المعاني إذ جاءت كنيات عن معان أخرى» ويؤكد أن من شأن الكناية الواقعة في نفس الصفة أو في طريق إثباتها «أن تعجيء على صورة مختلفة».

6 - «يزيد بن الحكم يمدح ابن المهلب وهو في حبس الحجاج:

أصبح في قيدك السماحة والمجد - وفضل الصلاح والحسب

فتراه نظيراً لبيت زياد الأعجم السالف الذكر.

هذا البيت يندرج في الكناية بحلول المعاني في مكان عن حلولها في أهله. هذه المعاني في القيد ويزيد ابن المهلب في القيد فهي فيه أو هي هو.

7 - وكناية «زجرت كلابي أن يهر عقورها» هي «نظير» كناية جبان الكلب. أي هما من كناية بطلان المانع عن وجود الممنوع، كناية المثل الخامس.

8 - وقول نصيب:

وكلبك آنس بالزائر من الأم بالابنة الزائرة.

هذه كناية (مع استعارة الأنس للكلب) عن كثرة الزائرين والضيوف بطلان العائق دونهم بل بتيسير الضعاب وتسهيلها. فهو من الكناية بطلان المانع عن وجود الممنوع. وهي كناية المثل الخامس الأولى.

9 - يكاد إذا ما أبصر الضيف مقبلاً يكلمه من حيه وهو أعجم

استعار الكلام للكلب مع المبالغة. وكفى يسر السبل عن بطلان الموانع التي كانت تمنعه. وهي من كناية المثل الخامس أيضاً.

10 - المجد بين ثوبه والكرم في يديه، كنيان تابعتان لكناية المثل الرابع.

11 - ويقول الجرجاني: «ومن ذلك قوله: وحيثما يك أمر صالح تكن».

فإذا أصحلت الفكر تجد أن نوع الكناية في هذا مختلف عنها في المثل الرابع والعاشر. فالرجل حاضر في المعنى في هذا المثل، بينما المعنى يسكن ويقم حيث يسكن الرجل ويقم في المثليين الرابع والعاشر. فهنا كناية بحضور الشخص في المعنى عن أن المعنى فيه لكن ما كني به خير مما كني عنه. فحضور الشخص في الأمور الصالحة يجعله خالداً بخلودها. أما

وجود الصلاح فيه فيبقى ما دام الشخص لا أكثر.

12 - ومن نوع قول زياد في رأي الجرجاني:

يصير أبان قرين السما ح والمكرمات معاً حيث صاروا

كناية بافتران الشخص بمعنى عن اتسامه به. وهو منقول عن اتسام الشخص بسمه ما يرافق من أعمال أو أشخاص أو غيرهما، وبيت زياد تجري فيه الكناية هذا المجري.

13 - ويعتبر الجرجاني من قبيل المثال 12 قول أبي نواس:

فما جازه جود ولا حل دونه ولكن يصير الجود حيث يصير

وهي كناية باحتلال المعنى محل الشخص عن حلوله في الشخص وتبعيته له. والنقطة الأولى عقلية هندسية: كل نقطة في الجو أو في السطح لها مكان نقطة غيرها من أي مكان آخر تكون هي هي؛ إنه وعي العقل الحسي.

14 - بيت بمنجاة من اللوم بيتها إذا ما بيوت بالملامة حلت

يقول الشيخ الجرجاني: «وجدته يدخل في معنى بيت زياد وذلك أنه توصل إلى نفي اللوم عنها وإبعادها عنه بأن نفاه عن بيتها».

إن الناظر يرى أن بيت زياد من الكناية بحلول المعاني في مكان عن حلولها في ما جاوزت، أي في ما كان في المكان نفسه، بينما كنى الشاعر - بعدما استعار المكانية لـ «منجاة» و «الملامة» - عن نفيه اللوم عن بيتها بقوله: «بمنجاة من اللوم». وكنى بنفي اللوم عن بيتها بوجوب ضده: العز والشرف. ويكون تقدير (حل بيتها بمنجاة من اللوم) مساوياً للقول: (حل بيتها في مكان ينجو من الملامة) (المنجاة مفعلة = مكان النجاة) وهذا يساوي قولنا: حل بيتها في مكان العز والشرف. وفي هذا كناية بصفة الكنف عن صفة المكتنف.

هكذا نجدنا أمام كناية متبانية من ثلاث:

أ - كناية الكنف عن المكتنف: كناية بيتها عنها.

ب - كناية صفة الكنف عن صفة المكتنف: كناية صفة البيت عن صفة صاحبه.

ج - كناية بنفي الذم عن وجوب المدح: بمنجاة من اللوم = ذات عز وشرف، كإزياح التيار البارد توطئة لحلول الساخن وهي كناية بنفي الضد عن وجوب ضده.

ونسجل أن الجرجاني لم يأبه لمجازية (استعارية) القول: يبيت البيت بمنجاة، أو: تحل

البيوت بالملامة. فهو لا يقيد الكناية بضرورة دلالتها الحقيقية كما هي في الأمثلة التقليدية: نزوم الضحى، طويل النجاد، كثير الرماد، وهو كذلك لا يشترط هذا الشرط في الأمثلة 15 - 16 - 17 - 21 - 22.

15 - «مما هو في حكم المناسب لبيت زياد [...] قول حسان:

بنى المجد بيتاً فاستقرت عماءه علينا فأعيب الناس أن يتحولاً»

كناية بالاستعارة (بنى المجد بيتاً).

وهنا كناية بصفة الباني عن صفة المبنى. وقد صرح بأنهم هم الدعائم والأسس، فقد كنى بصفة البناء عن صفة أسسه، والمعنى الظاهر في الشيء الظاهر يكون أقوى في الأصول. وهذه الكناية من كنايات الانتماء حيث التفت عماد البيت إليهم بأن رست عليهم.

16 - وبيت البحري أيضاً «في حكم المناسب لبيت زياده:

أو ما رأيت المجد ألقى رحله في آل طلحة ثم لم يتحول؟

كناية في استعارة: «ألقى رحله».

وهي كناية عن نسبة المعنى إلى شخص بنسبته إلى آله. ويمكن التعميم أكثر: كناية بنسبة المعنى إلى قوم عن نسبته إلى السامعين من أبنائه.

17 - ظللنا نعود الجود من وعكك الذي وجدت وقلنا اعتل عضو من المجد

(البحري)

تعلق الجرجاني: «وإن كان يكون المقصد منه إثبات الجود والمجد للممدوح فإنه لا يصح أن يقال إنه نظير لبيت زياد».

إستعار الشاعر فعل نعود، وهو مما يوافق المريض، وعداه إلى الجود. فقام في الذهن أن الجود مريض. ولماذا هو مريض؟ هو مريض «من وعكك»، كيف انتقل الوعك من الممدوح إلى الجود؟ الوجه المشابه لذلك في الحياة هو تأثير المحب بأحوال المحبوب. فيكون مرض الجود من تأثره بما نال صنوه الممدوح. وتكون الكناية بالأثر في شيء عن صفة المأثر فيه. مريض الممدوح مريض لمرضه الجود - وربما مات لموته - فالجود يضح حيث يضح الممدوح ويعتل حيث يعتل، فالجود مبني عليه وقائم به: إنه علة للجود. وتنتهي هذه الكناية في النسب إلى الكناية بالمعلول عن العلة أو الاستدلال المشروح في كشف البزدوي بـ «انتقال الذهن من الأثر إلى المؤثر» (التهانوي، كشاف، 301/2).

لا أمتع العوذ بالفصال ولا ابتاع إلا قربة الأجل

يلقى الجرجاني قائلاً: «ليس إحدى كنيته في حكم النظير للأخرى وإن كان الممكني بهما عنه واحداً، فاعرفه [...] بل كل واحدة أصل بنفسه وجنس على حدة».

أ - كناية الحملة الأولى: إمتاع العوذ بالفصال يمنع وفرة اللحم واللذائذ أي ما يكون به كرم. وعدم امتناع العوذ بالفصال يساوي إبطال موانع أسباب الكرم. وإبطال موانع أسبابه كناية عن إيجابه. فهذه كناية بإبطال موانع ممنوع عن وجوبه وكناية بوجوبه عن وجوب ما يكون به.

ب - وكناية (لا أبتاع إلا قربة الأجل): يقول الجرجاني: «أراد أنه يشتري ما يشتره للأضياف، فإذا اشترى شاة أو بعيراً كان قد اشترى ما قد دنا أجله لأنه يذبح وينحر عن قريب» (331).

إذا قُرِبَ الأجل للمال كناية عن ذبحه عن قريب للأضياف. فقد فهم الفكر ذلك من وضعنا له في إطار الفخر: ننحر ما نشترى كناية عن تحويله لحماً. واستقدام اللحم الكثير في نفس الإطار الفخري كناية عن تحضير الأسباب الضرورية للضيافة. وتحضيرها كناية بسلوك مشهود عن سمة تطبع شخصية صاحبه. فكل هذا متداخل تداخل تفاصيل الحياة في البذرة. وتباني هذه الكنايات على الصورة التالية:

كناية تحويل هي كناية عن توفير أسباب وجود هي كناية عن سلوك شخص هي كناية عن سمة أو مرتبة.

19 - إثر المثل الثامن عشر يعلن الجرجاني إعلاناً استحالته استقصاء «شعب هذا الأصل وفروعه وأمثلته وصوره وطوقه ومسالكه»: ليس لها «حد ونهاية» (ص 241)، ثم يضيف: «ومن لطيف ذلك ونادره قول أبي تمام:

أبين فما يزرن سوى كريم وحبيك أن يزرن أبا سعيد»

كيف أثبت الشاعر صفة الكرم لأبي سعيد؟ لم يذكر الجرجاني من ذلك شيئاً. ولكن كما يقول صاحب نقد الشر، يتحصل ذلك للعقل من «ضم المقدمات إلى النتائج». فما دمن لا يزرن سوى كريم فإن كل مزور يزرنه كريم، بل إن كل من ترشحه النفس لزيارة منهن يكون كريماً. وإذا وُجد من «حسبك» زيارته وجد من هو عين الكرم. فما الطريف والنادر في هذا البيت؟ إنه محاولة أبي تمام تطويع المنطق للشعر. فبدلاً من الإعلان أنهم زرن أبا سعيد قال:

حبيك أن يزرنه. وقول الجرجاني: «من هذا الأصل» يمكن أن يفهم منه أن بيت أبي تمام من فروع بيت زياد: «إن السماحة...» فهل شبه بينهما؟ إذا رمزنا إلى زيارتهن بحرف (أ)، ولمن يزرنهم بحرف (ب) ولأبي سعيد بحرف (س)، فإننا نلاحظ أن (س) في (ب). وأن الكرم الناجم عن شمول زيارة (أ) له (ب) قد شمل (س) حكماً. وإذا رمزنا إلى السماحة والمروءة والندى بحرف (م) وإلى القبة بحرف (ق) وإلى ابن الحشر بحرف (ح) فإن الذي في (ق) هو من (م) وابن الحشر في (ق) فابن الحشر من (م) أي من ذوي السماحة والمروءة والندى.

ويبدو أن الاسم الأنسب لهذا النوع من الكنايات هو كناية الانتماء أو النسب؛ فما دام المتلقي إلى الجماعة يكسب سميتها فإن القول: / هذا من مزورين كرام / يعني أنه «مزور كريم». وتقوم على الكناية بما يعم الجماعة عما يصيب الفرد. والنتيجة بطريقة حسابية تقليدية نحصل عليها.

وقد يلحظ اللغوي إمكان تحديد هذه الكناية تحريماً فيقول: هذه كناية بصفة مفعول فعل قُصِرَ على هذا المفعول عن صفة مفعول له ثان في غير جملة. وعندما اختيرت هذه القاعدة وجد المبتحنون أنفسهم يطبقونها ويولدون بها ما لا حصر له من كنايات منسجمة معها. س لا تستعمل إلا صابوناً سائلاً. س تجلي بصابون ع. ع: صابون سائل. أولم ترها تجلي برغ؟ بلى. غ صابون سائل.

20 - ومثل قول أبي تمام قول الآخر:

متى تخلو تميم من كريم ومسلمة بن عمرو من تميم

لا يصلح أن يكون هذا البيت مثل ذلك إلا بتأويل قوله * متى تخلو تميم من كريم * بأن تميم تخلو من غير الكرام، وعندها يكون هذا الشبل «من بطن عثر». فالكناية الظاهرة هنا تقوم بدوام الصفة في جفاعة لدوامها في أحد أبنائها. وفي البيت كناية أخفى مؤداها أن هناك من يطلب خلو تميم من الكرام، ولأن «مسلمة بن عمرو من تميم» فقد خاب رجاء من يرجو عيها، فبعيد ما يرجو بعيد حتى الاستحالة، إنها الكناية بالبعد البالغ عن الاستحالة ونشهد في الحياة تبسماً لأفراد وشعوب من آمال ياملونها بلجوء القاهرة إلى جعل هذه الآمال بعيدة عن أصحابها.

21 - والجرجاني على حق بأن الذي مثل قول أبي تمام هو قول «بعض العرب»: إذا الله لم يسق إلا الكرام - فسقى وجوه بني حنبل.

فقد كنى يحضر الفعل في الكرام عن أن وجوه بني حنبل من هذا الجنس. ونابت صيغة

المبالغة في (سقى) مناب (حسبك) في بيت أبي تمام كناية «عن طابق ثان في بناء الكناية . كناية بحصر أثر الفعل في جنس عن أن مفعولاته المعينة بأسمائها هي من هذا الجنس .

22 - «وقن منه غريب قول بعضهم في البرامكة» .

سألت الندى والجودة مالي أراكما تيدلتما ذلاً بعز مؤبد؟
وما بال ركن المجد أمسى مهتماً؟ فقالا: أصبايا بن يحيى محمداً!

نقد استعار الشاعر الندى والجودة ليقوما مقام الموزون، ونهى على انهما من الناس ومثاله في القرآن «قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا» فحين استعار الجلود للشهادة جاز أن يكني عنها بضمير جمع المالم: ثم وجه الشبه الذي جمع الندى والجود والجلود بالناس قائم بين نطق الناس «حواراً» ونطق أولئك «اعتباراً» كما قال «الأول»: «سل الأرض» [. . .] فإن لم تجبك حواراً أجابتك اعتباراً» (البيان والتبيين، دلالة النصبه).

ادعينا بالاستعارة أن الندى والجود حيوان، وقد أصيبا بآبن يحيى إصابة قاتلة فهو إذا منهما في القلب، به قوامهما وعزهما ويموته ذلهما وموتهما.

وهذه كناية بتأثير الفقد في الفاقدين عن صفة الفقد وعلاقته بهم، ومنه عند بخلاء الجاحظ الذين سمعوا اختيار «معادة العنبرية»: «فقبض صاحب الحمار والماء العذب قبضة من حصي ثم ضرب بها الأرض ثم قال: لا تعلم أنك من المسرفين حتى تسمع بأخبار الصالحين». وينبغي أن نعددها من الكنائيات بالآثر عن المؤثر. وهذه من ضمن الكنائيات بالأفعال عن الفاعلين. حيث «ينتقل الذهن من الأثر إلى المؤثر» كما قال البيروني أعلاه.

III - خاتمة: الكناية بين اللفظ وعدمه

ما أبان عبد القاهر عن وعيه له من الكنائيات ينحصر في ثلاث: كناية الإزداف وكناية العلة وكناية المحل والحال أو الكنف والمكتنف. والأوليان ذكرهما قدامة بن جعفر والثالثة ذكرها الميرد وغيره، في حين أن الدراسة التي استقصت المبنى الفكري لأمثال الكناية لدى هؤلاء البلاغيين قد تمكنت من الكشف عن عشرات القواعد الأصلية والفرعية للكناية. وقد روعي أن تأتي القاعدة توليدية: تستخلص من مثل أو عدة أمثلة وتمكن من إنتاج ما لا حصر له من الأمثال. ولعل في الإمكان بناء قواعد توليدية مركبة، يدخل في الواحدة منها عدد من القواعد البسيطة. ورأينا تحليل ذلك في أثناء تقصي التركيب الذي عرفته بعض الكنائيات مثل كناية «من يعذرني من ابن أم سباع» . . . وغيرها

وما دام النحو الذي يتحكم ببناء الكناية فكراً لا شكلياً فيمكنك أن تستنتج أن هذه القواعد إنسانية لا قومية. والتومي فيها هو المادة التي تشبع بها الفكرة. والسبب في قومية الحشوة أنها مستمدة من التجارب الخاصة لكل أمة. فقد تؤدي الألوان، مثلاً زموراً تختلف من شعب إلى آخر. فإذا رمزوا في الأقاليم الباردة بالأبيض إلى الثلج والبرودة فقد يرمز به في أقاليم غيرها إلى الحليب. سمعت مثلاً رجولاً يجعل الحليب رمزاً للساخن واللين للبارد فيقول: سأله لم تنفخ على اللبن؟ فأجابه: أبوه الحليب كواني. وإن الحليب يغور والرائب لا يسخن إلا ليطيخوا به.

ولكون تلك القواعد فكرية في الجوهر فإن العقل يشغل وفقها سواء عبر عن عمله بلغة لفظية أو بلغة طيشية أو بلغة حركية مادتها أي شيء، حتى الضوء والفكر.

«قال النبي (ص): ما قرعت عصا على عصا إلا فرح لها قوم وحزن آخرون» (أسامة بن منقذ، كتاب العصا، فرع العصا).

وقال ذو الجلم: «اجعلوا لي أمانة أعرفها، فإذا أخطأت وقرعت لي العصا رجعت إلى حكم الصواب» (المرجع نفسه).

فرع العصا في الحديث إحدى علامات الصراع بين الناس، وقرعها في خبر عامر بن الضرب العدواني إحدى علامات الخطأ، إذا أخطأ الأب قرع ابنه الجفنة بالعصا علامة وتنبهاً له على خطئه في الحكم.

عندنا أمانة على الصراع وأمانة على الخطأ في الحكم. والأولى فرع العصا على عصا، والثانية فرع جفنة (أي ما سوى العصا) بالعصا. والأولى تظهر حقيقة في صدامات المسلحين بالعصي ورمزاً في كل صدام إنساني. والثانية تظهر حقيقة في مطارق القضاة ورؤساء المجالس وفي التصفيق (ضرب كف بكف) تنبيهاً إلى خطأ أو ندماً على خطأ.

وكما تكون أشكال العصي كثيرة تكون أشكال القرع بالعصي كثيرة. وكما أن العصا أداة من كثير من أدوات الصراع فإن قرع العصا بالعصا واحد من عديد أشكال الصراع. وكما يدل باللفظ المفرد المحدود على غير مذكور فإنه يدل بوجه من الصراع محدود، هو قرع العصا بالعصا، على سائر وجوه الصراع.

وقرع الجفنة بالعصا شاع دليلاً من دلائل التنبيه على الخطأ كما يشيع اللفظ دليلاً على معناه مع حفظ حقه في التطور شكلاً ومضموناً.

وإذا كان قرع العصا بالعصا جزءاً من الصراع، فإن قرع الجفنة أو الأرض . . . بالعصا،

تنبيهاً على خطأ من يحكم، لأمانة يرسمها من ينظر في الحكم، إن ذلك ليس من عناصر الحكم. وكيفية تنصيصه دليلاً على الخطأ يحتاج إلى بحث إناسي (أنثروبولوجي). فقد يكون أصله التقصاص على خطأ ضرباً بالسوط أو بالعصا. وهذا شائع. فقد كان من يختم القرآن يخضع لحفلة جلد من رفاقه تنبيهاً مسبقاً له (وبعد) على ضرورة اليقظة في أحكامه؛ ما دام قد ختم القرآن فقد سار في طريق المفتين. وبعد تطور صغار الناس يحلون محل التقصاص نفسه بعضاً منه ليشيروا إليه ويدلوا عليه فأحلوا محل ضرب الشخص بالعصا أو بالكف ضرب الجفنة أو الأرض أو ضرب الكف. احتفظوا بالعمل والآلة وغيروا الموضوع. فكان هذا من طريقتهم في الدلالة. ويمكنهم أن يلوحوا بالعصا تلويحاً كما يمكنهم أن يشيروا إلى موقع الضرب من الجسم، أي يمكنهم الاكتفاء بعنصر واحد من عناصر البنية التي شاؤوا أن يدلوا عليها بشيء من عناصرها. وقولهم «حمل غصن الزيتون بيد والبنديقية بيد» هو من هذه الكناية بالشيء عما يعرف عنه في الناس.

ها هي الكناية: إقامة دليل لفظ دليلاً على معنى يغني عن دليله اللفظي الجاهز. وقد يكون السبيل إلى إدراك هذا الدليل الأبلغ وسيلة إدراك غير التي ندرك بها الدليل اللفظي أي غير الإدراك الكلامي الذي يلعب دور الجسر ما بين قوة إدراك الكناية وبين العقل الذي يترجم عنها.

إن الإشارة والإيماء والتشثيل ولحن القول والتعريض والإيهام والرمز والتشبيه الخالي من وجه شبه والاستعارة السبيل بها المجاز الموجه وانورية ولا سيما المقتولة لفظاً والمعنى المقصود به غيره وكل تركيب لفظي أقيم ليرشد بما صور إلى محنة إنسان مختلفة عن هذا المصور إنما تدخل في باب الكناية. فالكناية بهذا المعنى عبارة لفظية، خطية أو شفوية تلعب دور الملقح للذهن فينتج عن هذا اللقاح صورة ذهنية لبعض ما خبرناه في التجربة. وهذه الصورة تتفاعل بدورها مع أعصاب دماغنا فيتولد عن تفاعلها إعادة بناء للتجربة التي ارتقت أن تكون تلك الصورة الذهنية دليلاً عليها، مثلما دلت كل كناية عما كنت عنه. قرع العصا بالعصا يدل على الصراع والحروب، سفير البلد يدل على بلده، وكل ممثّل هو كناية عما جعل له، وتعليق الخرز الزرقاء على جبين الولد أو صدره يدل على طلب حمايته من صبية العين ووسائل انتفاعها. والبخان علامة عفة وطهارة ونضحية، وقولهم: لو بسّها تشني غبست (= لو كانت مقبلة على مطر غيمت) كناية اتجاء من الحاضر إلى المستقبل يفيد تجربة هي: الغيم طريق إلى المطر وعلمته. وقاسوا عليها لأهميتها بين التوابر.

إذا رجعنا إلى «البيان والتبيين» نجد أن رُسمنا بالألفاظ لعبارات الإشارة والعقد وال«نصبة» يجعل منها كنايات عن محنة القارئ أو السامع من عبارات غير كلامية. فجميع

ذلك من النطق بلا لسان. وقد ينطق اللسان والقلم بحركات وأصوات دالة إلا أنها ليست من الكلام اللفظي. إن من يحكي لبلة اللسان تبيداً لحرق يصيب القم إنما ينطق من خلال الحال الناطقة بغير اللفظة (البيان والتبيين، النصبة).

لو قلنا إن تردد اللسان ما بين مخرج اللام والباء مع جريان النفس بحركة الأبد (الشهيق أو الزفير وفقاً للأحوال) يعتبر كناية عن إصابة صاحب هذه المروحة المبردة بحروق في فمه أو في أي عضو، بل وفي نفسه، فمادام تكون حقيقة المكني أو المكني عنه؟ أهو عبارة (أصبت بحرق)؟ أم هو المكي والحالة النفسية التي حركت اللسان للتبريد؟ أم هو الحالة وعباراتها اللفظية وغير اللفظية؟ أم أن الحركة لا تقول سوى ذاتها وتأويلها هو من فعل مؤولها؟

حين نحصر الشخص ونشاهد ما يفعل أو حين يمثل المشهد تمثيلاً فإننا قد لا نحتاج كي نفهم إلى كلام. وقد تمر بنا أحوال لم تبلغ بعد مستوى التعبير عنها كلاماً، ومع ذلك نفهمها من توابرها وعلاماتها وطلائعها. وتكون الكناية علامة دالة على معبها بجميع ما يقع منه في الوعي من تأثرات. فتدل ضمناً على عبارة التجربة المكنية بعبارة الكناية، إذا كان لها عبارة، أي كانت العبارة. وعندما ننقل لفظاً الظاهرة التي بينت بظهورها بنية التجربة فنقل تلك الظاهرة هي كناية لتلك البنية وليس الألفاظ التي توُسّلت لتوليد صورتها في الذهن. فلو نقلنا الكناية بالفاظ أي لغة أو باصطلاحات غير لفظية أو ظهرت في الفرد منا دون اطلاع أحد عليها فإنها تظل الطليعة الدالة على أبعاد وأقسام وعموم التجربة التي أوكلت إلى تلك الظاهرة لسان حالها. والألفاظ في منشئها ليست سوى عناصر بارزة في بنية التجارب يمكن تداولها، كالعملة، أكثر من تداول ما تسويها في السوق وأكثر مما تدل عليه. فإذا شممت رائحة ورد خبرته فإنك لا تشعر إلا بصور تجاربك معه قد شرعت تظهر لوعيك مثلما تظهر أجنته الحلم بأول ما تتذكره منه. فتلك الرائحة كناية عن الورد وتجاربنا معه. كأن تلك الرائحة - وكل كناية كذلك - بذرة ركزت فيها معالم مبعتها. فالخيلة الأساسية للجسم، عند التدقيق، تكشف عن أنها تسرّ خصائصه ومعالمه الأم. فما إن تتاح لها عوامل النمو وفرصة حتى تشرق الدقائق المستمرة وتنور وتتضوأ بألوانها وأشكالها ومفاعيلها. يمكنك أن تظن أن هذا الواقع من السّر والكن هو الذي جعلهم يكون عنها بلفظ (كناية) لأن الأصل الذي فاضت به الطبيعة هو ما تفرغت عنه الجذور: (كن) و(غن) و(جن)... وبعدها (كني) و(غني) و(جني). لتتدبر هذه الأخوية في ضوء مقولات التسمية ومقولات العقل لعلمنا ندرك ما فاتنا من أصول البناء الكناثي.

وخلاصته أن بعض المؤثرات غير اللفظية هي في الواقع علامات دالة يمثل دلالة الألفاظ. فإذا توُسّلت اللفظ ليقوم في ذهن السامع أو القارئ واحد من هذه المؤثرات نكون قد أوقفناهما على هذا المؤثر الذي هو علامة. ومتى يقف الإدراك، من طريق اللفظ، على هذه

العلامة غير اللفظية، يَبْلُغُ العقلُ معناها. فالقول «يَدُهُ قَوْقُ كُلِّ يَدٍ» لفظ يرسم يداً فوق جميع الأيدي. واليدُ الأعلى أقوى مما دونها؛ لأن علوها في الأرض يجعلها أقدر من سواها على استخدام النظر والقوى الطبيعية المتاحة. فالأعلى يوجه قذائفه نحو خصمه التحتاني ليسر لا يعرفه الذي يرمي من تحت إلى فوق؛ والفيزياء تحسب الفرق.

كلما دَلَّنَا اللفظ (ل) على الصورة (ص) وكانت (ص) تفيدنا المعنى (م) فإن لفظ (ل) يخلق في أذهاننا (ص) و (ص) تخلق فينا (م).
فالكناية: [ل] ⇔ (ص) ⇔ (م).

تقدم الجماعات راياتها وأعلامها، تجعلها في رأس مسيراتها السلمية والحربية. والرايات مجامع الآمال والأهداف، تلك هي الرموز المستخلصة من الماضي لتفتح للعقول والقلوب نوافذ على المستقبل. والأسماء كالرايات يسعى بها الأقوام إلى المحل الأعلى.

وأبناء الجماعات يعطون أسماء آبائهم وأجدادهم لأولادهم، يحملون أولادهم أسماء تترك بذكريات ماضية. يمزجون صور الماضي الذي أصبح خيالاً بصور الحاضر المتحرك أمامهم نحو المستقبل. فيكون الأمام إماماً منطوياً على الخلف: «خير خلف لخير سلف». والخلف هم الذين خلفهم الجيل فخلفوه. فالخلف ليسوا وراء أهليهم. إنهم أمامهم. والواقعون وراء الوالدين هم الأجداد لا الأبناء. فكلمة (خلف) تجمع انوراء في الأمام والماضي في المنطلق. وهي، كلفظ، تعلق بالخلف، بالوراء، بالماضي. إلا أن أخلاف النافذة هي أئداؤها، وهي واقعة في الخلف من جسيها. والصلة بالسلف عقدة للصلة بالمعبود.

والمعبود قديم، فالقديم الله، والجَد قديم. لكن الجديد، من (جد) ضد القديم. واسم الجد نراه اتحد من جهة بالإله: God، ومن جهة بالغد، فقد اتحد الماضي بالمستقبل؛ الإبدل مطرد بين الغين والحيم: ج-غ، غ-ج. فتخيل قوماً يرون الغد قبل يومهم.

كذا يكون التوحيد بين أجيال الزمن: الأجداد والآباء والأبناء. ولنا في ما نبْلوه شاهد آخر على هذا الواقع، يتادى الطفل أمه: يا ماما؟ فتجيب: يا ماما. وينادي أباه: يا بابا؟ فيجيب: يا بابا.

ولعلك تذكر هذه الحوارية الأهلية العاملة التي تستعمل مغناة. وهي شائعة على لسان الحفيد وجده. يسأل أحدهما الآخر وهو يحرق ممثلاً:

«ويتو البيت يا جدي؟» (أين هو البيت يا جدي)، فيجيبه:

«بعدو بعيد يا جدي» (ما يزال بعيداً يا جدي).

فكل واحد منهما جد للآخر وغده، كما أن الماما هي أم الطفل وطفلة معاً، والبابا أبوه وطفله في الآن ذاته.

هذا الواقع تحققه كنى الآباء وكنى الذكور عامة. اسم الجد محمود واسم الأب علي واسم الولد محمود (الصبي البكر في الأغلب). وتكون لدينا سلسلة أسماء كبحر من الشعر لا ينتهي وكل موجة فيه «مستعلن فاعلن مستعلن فاعلن». يكنى محمود فيها بـ أبي علي ويكنى علي بـ أبي محمود. ويكون محمود أباً لعلي وأبناً لعلي في الوقت عينه، ويكون علي أباً لمحمود وأبناً لمحمود. وتمضي الأجيال على هذه الصورة.

وقد ثبت العلم يوماً أن هذا البحر الاسمي، الذي يمتلئ بموج بذويه موجاً منتظماً ومكرراً، إنما ينظمهم نظاماً موسيقياً لا يشاركهم فيه رهط آخر. وقد يكون هذا الوزن الاجتماعي من عوامل الوحدة في العائلة والعشيرة ومن عوامل استمرار هذه الوحدة في مواجهة الأوزان الاجتماعية الأخرى أو في موازاتها وفي خضم واحد.

ولا تعرف كيف يقوم من مجموع هذه البحور المتمايزة نسيج اجتماعي موسيقي موحد. فلهل بحور الشعر هي التحرين الموسيقي الرياضي الاجتماعي وكذلك أوزان عبارات الشعر.

ولا ننسى شيئاً آخر لازماً لبحر الأسماء، هو المشابهة: «من شابه أباه ما ظلم». يعمل الأهل وعيون عامة الناس وطول العشرة على جعل الولد فعلاً شبيهاً بأبيه وجده. هذا هو أصل التهذيب والتثقيف والخلق. الأولان تعديل متواصل في السلوك والهيئة والخلق مشابهة المخلوق للخالق: الوالد.

مائدة شهية على الأب قولهم في ولده: مثل أبيه. فإن لم يكن تصوره كذلك.

تطلب المشابهة بقوة وحصولها بالفعل نتيجة لعوامل وراثية وأخرى تربوية وسلوكية، يوجيان الاعتقاد بالتناسخ. فالروح التي فارقت الأب أو الجد كجسدتين تمت في مثل جديد. هذا هو ذاك «مخلق منطلق».

ومن توابع الإيمان بالتناسخ أو بالتقمص الاعتقاد بالرحمية. فالميت مرحوم، كأنما استودع رحماً ليولد منه مجدداً بقدرته الرحمن الرحيم الذي يعمل البعث. وبعض القدماء كانوا يوفرون للميت، في قبره، وضعا كوضع الجنين في الرحم بالإضافة إلى مواد ضرورية للحياة كالماء والغذاء. ويتظنون مجيئه أو ظهوره في حلة جديدة في جسد جديد. فاليهود ما يزالون ينتظرون المسيح الحقيقي، والشعبة ينتظرون عودة المهدي. ومازح النبي عجزاً سأله: اتع الله أن يجعلني من أهل الجنة، فقال: «إن الجنة لا تدخلها العجائز». فأها تبكي فقال: «إن الله يحولهن أبكاراً عرباً أتراباً».

الأحياء هم المحتاجون لهذا التصور، وإلهيم أبوهم: «أبانا الذي في السموات» والرسول معلمهم: ينطق الرسل بالسنة أقوامهم، ويبلغون هؤلاء الأقوام رسالات السماء. ولا يلبث الرسل طويلاً حتى يصبحوا «السلف الصالح» أي من الماضي.

قد تغلب هذه الحاجة على أصحابها، حاجة المعاد والمخلود، فتصرف جل نظرهم إلى الاستعداد والتزود ب زاد الآخرة، فمن الحداة: «أيا مغرور بالدنيا تأمل وهى زاد للدرب الطويلة». فالآخرة هي آتي الماضي أي مستقبله.

وهذا معناه انسحاب النظر الاجتماعي أحياناً، عن الغد، إلى الانغماس في الأمس، لأن السلف الصالح الناطق بالوحي أو بتفسيره يقع في فضاء التذكر، تذكر الخوالي، والقرآن «ذكر» (*).

إذا تصورنا الحياة بحراً ومدة كناية عن الثفات النفس إلى الأمام وجزره كناية عن الثفات عن الوراثة إلى الماضي، نجد أن الصلة بالله التي تسلسلت إلى المعاصرين من خلال السلف، إنما تشد بأنظارهم إلى الماضي على حساب الحاضر والمستقبل أحياناً، مما دعا عمر بن الخطاب إلى النهي عن القعود في دور العبادة وانتظار الرزق هناك: «السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة». ولعله هو السبب الذي أنطق علي بن أبي طالب بحكمته الفذة: «عمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً». مدى عمل الدنيا مفتوح، ومدى العمل للآخرة وجيز.

لاحظ الخليفان اضطراب الميزان النفسي بين الأمس والغد، فنبها إلى هذا الاختلال. لكن التنبيه لم يمنع طلاب الآخرة من التمسك بالماضي والتعلق بالقديم. وكيف لا تميل أنظارهم إلى الكنوز القديمة والله قديم. إن القول بأن الله قديم، وقد عرفناه من خلال الأجداد الأطلهار، ليرجح كفة الماضي على الحاضر أيما ترجيح. وقد ظل رجحان الماضي يشتد حتى صارت تلاوة القرآن خارج أوقات الصلاة دليلاً على موت مؤخذ (**).

لا يبدو هذا الواقع جديداً على الدين. فقد يكون تأليه المسيح الطفل نوعاً من لفت أنظار العباد إلى أن الله في الغد، وأنه في الجديد، إنه في الشمس الطالعة لا في الشمس الغاربة. وإن توجه الأنظار إلى الشرق، والشرق هنا زمان وليس مكاناً، إنما يدل على أن الإنسان الذي عيد الشمس قد عبدها في شرقها وحرار في غروبها. وقد يكون غروبها سبباً كبيراً في إزاحتها

(*) يقول أبو تمام: سلفوا يزون الدكر عيشاً ثانياً.

(**) يقول المتنبي: حتى نمر جديلاً كأن ضريحه في قلب كل مؤخذ محفور

عن العرش، ليكون الذي كان، «الذي لا تأخذه سنة ولا نوم».

والمشكلة مع تأليه الطفل ظلت قائمة، إذ أن الطفل الإله المجسّد بعلميته لم يحتل في أنفس الناس منزلة الحياة التي ترمز إليها الطفولة؛ فمات الطفل الإله وصار بميلاده وموته من الماضي، «من الآفلين». وعدنا أدراجنا نبكي وقدق الأجراس للإله الذي كان لنا مثلاً في الموت. لأنه لم يبقَ أبداً في الغد؟

هؤلاء الذين عبدوا وغاصوا بقبلتهم في الزمن السحيق مع كل يوم يبعدهم عن قديسيهم، هؤلاء شطّ من الناس تشدهم الحياة الواحدة إلى شطر لا يتجه وجهتهم. ومشكلة الشطرين كمشكلة التوأم السيامي المتصقين ظهراً لظهور: كلما خطا الواحد خطوة في وجهته أحرّ الثاني وأقلّقه.

أهل الجديد تأخذهم مشاكل الحياة وتطلعاتهم في آفاقها ومواردها، لا يدخرون مدخراً دون أن يجيروهم لمراميهم. وأهل القديم يستجرون بـ «القديم» لينتدوا بسلطانه من الحياة الفائية إلى الحياة الباقية. والساحة التي يتحرك فيها الطرفان ساحة واحدة، والنفس التي يسعىان إلى احتلالها نفس واحدة بمعنى أنها وحدها الصالحة لنمو الأفكار والمعتقدات والعلاقات النوعية «الإنسانية»؛ لذا لا يحتل قوم من الأرض والنفس شبراً إلا على حساب القوم الآخرين. فكأنّ الأرض والنفس مسرحاً للحروب ومغنماً ينتظر من يغنمه. فهل خرجت الإنسانية من الباب المقفل لتقف على نفسها باباً آخر؟

في هذا الخضم عني العالمان النفسانيان الأمريكان الزوجان غاردينر بتطوير الذكاء لدى قردة طفل أسمياها أوشو. وبعد تمارين كثيرة تعلمت أوشو علماً محدوداً مكنها من التفاهم مع مربيها ومن التعبير عن حاجاتها المادية وعن بعض ما يجول في نفسها.

أعطاهما العالمان مجموعة من الصور تضم صوراً لبشر وصوراً لحيوانات، وطلبا إليها أن تصنفاها.

شرعت أوشو في تصنيف الصور إلى نوعين: تضع صور البشر في ناحية وصور الحيوانات في ناحية، ولما وقعت صورة أبيها الحقيقي في يدها ضمنتها بلا تردد إلى صور الحيوانات. وبعد وقت من الفرز وقعت صورتها هي في يدها، فابتسمت لها وضمتها بلا تردد كذلك، إلى صور البشر.

دهش العالمان اللذان لم يكونا يتوقعان أن تختار الانتماء إلى ذكائها الجديد.

فهل تتمتع أوشو بحقوق الإنسان؟ ولمن من الحزبين تراها تمنح صوتها؟

بحث عن آلهة مهزومة خلف اللسان المصفى

«أبو سفيان بن حرب: أغلّ قبل
رسول الله - الله أعلى وأجل»
ياقوت

1 - الوثن والوطن

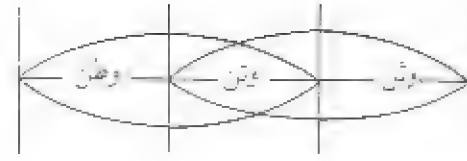
يبدوا لي أن مجتمع الوطن في عصرنا هو الشكل المتطور لمجتمع الوثن قبل الإسلام. لذلك ألاحق بعض أشكال العلاقة العميقة من خلال شقائق مشتركة.

اللفظان /وثن/ و /وطن/ من وزن فعل. ويشتركان في الفاء واللام ويختلفان في العين:

ف - ع - ل
و - ث - ن
و - ط - ن

الاختلاف محصور في الثاء من /وثن/ وفي الطاء من /وطن/.

وهذان الحرفان قريبان بعضهما من بعض. الثاء لثوية ذلقية (من طرف اللسان) ومن بين الأسنان، والطاء لثوية ذلقية فقط. وكلاهما حرف مهموس لا رنين فيهما لأوتار الحنجرة. إلا أن الطاء مطبقة فخمة المصوت أو مستعلبة، في حين أن الثاء لينّة معتدلة يحيل مصوتها نحو الانخفاض وهي رخوة يسيل الزفير من مُنْعَدِّ مخارجها. والخصائص المشتركة تدفع بالواحدة إلى التطور نحو الأخرى، ولكن لا يذّ لذلك من واسطة. فالثاء تتحول طاءً بمرورها في مرحلة الثاء: ث ← ت ← ط. والعكس صحيح. لكن التحول المباشر من الواحدة إلى الأخرى مشروط بأن تكون الثاء في جوار صامت مستعمل كقولنا /طار/ من /ثار/. والثنون ليس من الحروف المستعلبة؛ لذلك على /وثن/، كي تتحول إلى /وطن/، أن تتحول أولاً إلى /وثن/،. فهذا التحول يشكل المرحلة الوسطى. ولذا تعتبر /وثن/ حلقة مشتركة بين /وثن/ و /وطن/.



الوصف الذي قدمناه لكل من الثاء والطاء عضوي وله طابع نفسي حين يتعلق بكيفية سمعنا للحروف. ولكنه ليس فيزيائياً ولا رياضياً إلا بقدر ما هو السمعي والعضوي من الفيزياء والرياضيات. فهل يصدق التجريد الرياضي في المضمار المعجمي بحيث ينشأ من تقاطع حقل مدلولي مع حقلين مختلفين حقل مدلولي رابع تجتمع فيه الحقول الثلاثة الأولى؟ في المعجمات عندنا مادة /وطن/ ومادة /ونن/ ومادة /وطن/.

وفي الحياة والمأثورات نجد الناس يحولون الثاء ثاءً: ثوم/ ثوم، ثور/ ثور. ويحولون الثاء طاءً، ويعكسون في كلا الحالين. وما يقع تحت وعي الناس من هذا التحول يظل محصوراً في مجال النطق والسمع ولا يتعداه إلى مجال الفيزياء والرياضيات ومجالات أخرى تجهلها الكيمياء اللغوية مثلاً. ونحاول الحصول على جواب من خلال ما جاء في معجم «لسان العرب»، وفيه كل مادة مستقلة عن أختها وليس عنده هذا النظر. إلا أن المعجميين الأوائل قد نظروا إلى المادة مع اعتبار تقليب الحروف، كما تطارحوا مسألة التحولات الصوتية وحصرها جهودهم في اللفظ والأربعة الألفاظ. لكن معجم الأسر الكبيرة لم يقم بعد. فمما جاء في مادة /وطن/ يقول الليث: «الواثن والواتن لغتان وهما الشيء المستقيم الراكد في مكانه. وقد وثن ووثن بمعنى واحد. ومعناها الدوم على العهد». وفي المحكم: «العهد أول المطر الموسمي». وأنشد أبو زيد:

فَهْنُ مَنَاحَاتٍ يُجَلِّلُنْ زِينَةً كَمَا اقْتَانَ بِالنَّبْتِ الْعِهَادُ الْمُحَوَّفُ

معنى العهد المحوَّف: مواقع الوسمي نبتت حافاتها واستدار بها النبات.

ومادة /وطن/ جاء فيها: «وُطُنٌ بالمكان وأوطن: أقام. وأوطنه اتخذ وطناً». و«الوطن: المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومجمله، والجمع أوطان». ولفظ /وطن/ يستعمل لغير الإنسان، فيقال: «أوطان الغنم والبقرة مراضها وأماكنها التي تأوي إليها». وجاء أيضاً: «مواطن مكة: مواطنها». ومن الضروري أن تشتمل الأوطان الطبيعية على الماء. وتوطن المكان تهيئده ليصلح منطلقاً «ترسل منه الخيل في السباق».

لا نلاحظ في /وطن/ ما يدل مباشرة على التكاثر والتوالد، ولا في /وطن/. بينما نجد في /وطن/: «استوئنت الإبل: نشأت أولادها معها». و«استوئن النحل: صار فرقتين كباراً وصغاراً. واستوئن المال: كثر». وفي مقابل هذا نجد في /وطن/ لفظ «البيضان» وفسره الأصمعي: «هو الميدان والبيضان». فنحن نلمح في الوطن آثاراً من لوازم الجبل دون الماء والتكاثر. ونقدر أن مدلولاً لازماً متعلقاً بمدلول أساسي لا يغيب عن الدال الأساسي إلا إذا تاب عن الدال دال آخر من أسرته (في الأغلب). فابن الساء؟ نجد في الحديث نهياً عن «أن يوطن الرجل في المكان بالمسجد كما يوطن البعير». وشرح إيطان البعير بأنه «ياوي من عطش إلى مبرك ذمت قد أوطنه واتخذة مناهجاً».

أطردت بنا مادة /وطن/ إلى مادة /عطن/. و«عطنت الإبل عن الماء [...] زويت ثم بركت». وقد سُمِّي المراح، وهو مأواه، عطناً. و«العطن للإبل كالوطن للناس، وقد غلب على مبركها حول الحوض، والمعطن كذلك، والجمع أعطان كأوطان وأوئان».

هذا الشغ بالماء في /وطن/ قابله سخاء به في أكثر من أخت من أخوات /وطن/. فـ«الطونة» في التهذيب عن ابن الأعرابي - هذا الرجل الجريء: «كثرة الماء». وفي /وطن/: «وئنت الأرض: قطرت؛ ووئنت [...] بالماء أي قطرت». لكن الكرم بالماء تجلى في /وطن/: «الواتن: الماء المعين الدائم الذي لا يذهب». وفي الحديث: «أما تيماء فعين جارية وأما خبير فما واثن أي دائم». وفي شرح الوئنت قال ابن منظور: «عروق [...] يسقي العروق كلها الدم ويسقي اللحم وهو نهر الجسد». فاضت /وطن/ بالماء، ولكنها أقامت صلة حمراء مع /وطن/ حيث شددت انتباهنا بهذا النهر الدموي، «نهر الجسد»، إلى نهر دموي آخر كان يجري حقيقة على النصب من أوئان وأصنام، لكننا أصل الوئنت هو سيل الدماء من العنائر والقوايين والأصاحي والذبايح: «وما هريق على الأنصاب من جسد». ومادة /جسد/ تفيد بعد التأمل: الدم الذي لم يوق، فإذا أريق اقتضى ذكر ذلك كما جاء في شعر النابغة أعلاه. وهذا شديد الإغراء بتصور السجود قبل الإسلام عند المساجد التي ربما كانت مجاسد، أي أماكن إراقة الأجساد على الأنصاب، وذلك تسمية اللطف من تسمية «مذبح»، كـ«مذبح الحرية» وغيره.

لنجرد الآن /وطن/ من الواو لأنه في نظرنا الصوت الذي لجأوا إلى زيادته في الثنائي المضعف لاشتقاق لفظ جديد اسجماً مع وزن /فعل/ غير المضعف. ويكون الجذر الأصل إذا هو /وطن/. وهذه كما نراها تكون اللفظ المتكون بمحاكاة صوت طبيعي إذا لم تكن تطورت

عن ثنائي مضعف شقيبي أو وحاديّ تضعف. ونقدر أن /ثن/ وأمثالها هي أكثر الألفاظ التي يقع فيها القلب وذلك لأن الصوتين الطبيعيين اللذين ينقلهما الثنائي المضعف إنما يكونان ملتصقين بحيث تختلط صورتُهُما على الحاكين. فستهم من ينقل /ثن/ ومنهم من ينقل /تث/. هذه قاعدة. يجب مراعاتها وقت النظر في أصول الاشتقاق. تنبصر الآن في /ثن/. وأرى أن أقرب أصوات الطبيعة إلى هذا المزيج من الجروس هو صوت ماء قليل يخرج منضغطاً من شق في صخرة. وهو بخلاف الصوت المؤلف من الثاء والراء والنايع من جريان الماء هادئاً فوق الحصى أو من انصباب ماء قليل من عل في ماء آخر. ومعجم /ثن/ ضعيف الدلالة على ما نبحث عنه وإن كان مفيداً. يقول ابن الأعرابي: «الثان: النبات الكثير الملتصق». و«ثثن» إذارعى الثن وهو الكلال الذي يعيد الدر إلى صرع الحلوب بعد حليها. و«ثثث» إذا عرق عرقاً كثيراً. و«الثنة من الإنسان» [..] ما دون الشرة فوق العانة أسفل البطن. هذه كلها إشارات لا تخلو من معنى الماء من قريب. والنون ثقبل التحول إلى ج: نج.

وللثاء سبيل آخر، هو سبيلها إلى الشين: ث ← ش. وإذا كان هذا واقعاً يصبح من ضرورات البحث النظر في /شن/. فقد تكون متاهة معاني /ثن/ هنا. ويبدو أن /شن/ لا تخيب الرجاء، ف«شن الماء على شرايه يشنه شناً: ضبه صباً وفرقه» و«شنت العين دمعها كذلك». و«الشين: اللبن يُصب عليه الماء». وشن الغارة: «صبيها وبثها وفرقها من كل وجه». و«الثانان عرقان ينحدران من أعلى الرأس إلى الحاجبين ثم إلى العينين» وقيل: «الثانة» هي مدفع الوادي الصغير. و«الثوان من مساليل الجبال: التي تُصب في الأودية من المكان الغليظ، كأنها ما يسمونه هنا الشلالات. ولا تبقى هذه المادة محصورة في الدلالة على الماء ولوازمه بل تتعدى السائل الجيادي إلى الدم. ويظهر ذلك في شعر عبد مناف بن ربيع الهذلي:

«وإن، بعقد الأنصاب منكم، غلاماً خراً في علق شين»

وسواء أكان المعنى حقيقياً أو كناية فإنه يضع لفظ الدم الشين في الموضع الملالم لنحر العتارين أيدي «الأنصاب». لكن ما هي النسخة الأصلية للون؟ إن تعريفه بأنه الصنم ووصفه «كصورة آدمي» [..] «تعمل وتُصب فتعبد»، وتحديد مادته «من خشب أو حجارة أو ذهب أو فضة أو نحاس أو نحوها» كلام مفيد. وفائدته أن /وثن/ اسم جنس مثل /صنم/. ما هو اللون الأم؟ اللون العَلَم؟

إذا كان أملنا غير كبير في الحصول حالياً على جواب إلا أن استقصاء الأسرة اللغوية التي ينتمي إليها كل من الـ /وثن/ والـ /وطن/ يؤدي خدمة الكشف عن فلكية تلك الأسرة وهيكلية المؤسسة الصينية أو الوثنية. ولهذا الغرض ننظر في إمكانية تحول الثاء سيناً، مما ينتج عنه

تحول /ثن/ إلى /سن/. يقدم لنا قاموس /سن/ التالي: «سنت العين الدمع: صبته»، و«سن عليه الماء: صبه، وقيل: أرسله إرسالاً ليناً» [..] من غير تفرق، فإذا فرقته بالصب قلت بالشين أي شنت عليه الماء. وتخطو خطوة نحو التمثال الضائع الذي يحمل اسم /وثن/ أو /صنم/ حين نقرأ في مادة /سن/: «وسن الطين: طين به فخاراً أو اتخذ منه». و«المسنون: المصور». و«المسنون: المصبوب على صورة».

ويؤهنا تصورنا لعلاقة /أنت/ بـ /أتن/ وأصلاً بـ /أثن/ و /وثن/ للنظر في /أتن/. نجد في قاموسنا: «أتن بالمكان يثن أثناً وأثناً: ثبت وأقام به». و«الأتن: الصخرة تكون في الماء». و«أتان الضحل: الصخرة العظيمة تكون في الماء» [..] صخرة تكون على فم الركي [أبشر] فيركبها الضحلب حتى تملأ. و«الأتان: الحمار» والتجمع أثن وأثن وأثن. والأتان قاعدة الفودج [أي الهودج]. والأتان: المرأة الرعناء وتلحق به /أتل/، و«الثيل: ثبات لا يكون إلا على الماء ويستدل به على الماء».

مما يقال في الوثن إنه بلا صورة. حتى يمكن القول إن الصخور المكعبة المقدسة كانت تسمى أوثاناً. واعتقد أن قواعد التماثيل التي تقام فوقها الصور المنحوتة تشير إلى مرحلتين في الأوثان: المرحلة التي يكون فيها الصخرودن التشكيل والتشخيص والمرحلة الثانية تعلوها بالصورة المشخصة. وتفيدنا /أتان/ فوائد عدة: المادة صخرية، المكان الماء: /أتن/ تفيد الاستيطان على الماء في استنتاجنا وجمع الأتان كجمع: أثن وأثن ك أثن وأثن، واتصال مدلولها بمدلول الحمار والمرأة والهودج بجمع له في ذهن اللفظ /أثان/ و /أتن/ و /أتون/. وينشأ تصور قوي من أن الأوثان صخور طبيعية في الماء أو على الماء أو صخور معينة، مع صور أو بلا صور، تقام بجوار الماء وتمارس تجاهها شعائر دينية تؤدي إلى مؤسسة أو مؤسسات تعنى بأمور واقعية وأخرى غيبية. فالخبر عن هبل أنه «كان موضوعاً على بير في جوف الكعبة». والأزرقى يقول كان اسمها الأخف أو الأخفش. وأنا أربط الخوف بيهذين اللفظين. كما أرى في اسم الحفاش الدلالة على الليل - الذي فيه خوف - وعلى الأماكن المأهولة عند أحواض المياه. «وقد اختصت اللات بالوادي الخصب الذي تقع فيه مدينة الطائف». ومجتمعنا ما تزال حتى الآن تعتقد أن مصانع المياه: المهجور منها والمدفون والصالح والقريب من الحي والبعيد، إنما هي مسكونة بالجن والأرواح الخفية. ولعل الأصل في هذا الاعتقاد كامن في أن الجد هنا وروحه تطوف بالمكان. ولعل مجتمه أو مثواه أو مقامه في أعلى أمكنة المكان. فهذا الجد هو الأثل، هو الأثن، هو الروح المقدس. والله بالانكليزية /god/. والأوساط الجبلية يلفظ بعضها /جذ/ بإشمام فتحة الجيم حسم: جذ. ومن لطف الصدق (!) أن الماء بالانكليزية water: وتر/. والتعاقب بين الماء والثاء، كما الراء والنون، مطرد.

فـ / تـ / تمدنا بمعنى «الترب» و «الشخص والمثال» وهما ضمن تسمية التشابه بين الأشخاص باسم «مواطنين» والواحد مواطن. ولعل مادة / تـ ر ب / أقرب لأن يخرج منها معنى

وكان الأولى بنا الانتقال من /تن/ إلى /كن/ أو /تم/. لأن التحول بحرف أغلب منه بأكثر من حرف: تن/ كن، ت- ك. أول ما نقرأ في لسان العرب في /كنن/. «الكنُّ والكُنَّةُ

وَالْكِنَانُ: وَقَاءُ كُلِّ شَيْءٍ وَسِتْرُهُ. وَالْكِنُ: الْبَيْتُ أَيْضاً، وَالْجَمْعُ أَكْنَانٌ وَأَكْنَةٌ. وَفِي الْحَدِيثِ: فَلَمَّا رَأَى سُرْعَتَهُمْ إِلَى الْكِنِ ضَجَّكَ. وَكَتَنَتُ الشَّيْءَ: سَتَرْتَهُ وَصَتَهُ مِنَ الشَّمْسِ. وَفِي التَّنْزِيلِ: ﴿وَجَعَلْ لَكُمْ مِنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا﴾. وَهَذَا الْأَكْنَانُ: الْغَيْرَانُ وَنَحْوَهَا يُسَكَّنُ فِيهَا. وَهَذَا الْكِنَةُ: السَّقِيَّةُ؛ وَهَذَا الْكِنَانَةُ كَالْجَعْفَةِ غَيْرَ أَنَّهَا صَغِيرَةٌ تَتَّخِذُ لِلْبَيْتِ. وَهَذَا الْكَانُونُ: الَّذِي يَجْلِسُ حَتَّى يَتَحَصَّى الْأَخْبَارَ وَالْأَحَادِيثَ لِيَنْقُلَهَا، قَالَ الْحَظِيظَةُ يَهْجُوأَمَهُ:

أَغْرِبَالاً إِذَا اسْتَوْدَعْتَ سِرّاً وَكَانُوناً عَلَى الْمُتَحَدِّثِينَ؟
«وَالْكَانُونُ: الْمَوْقِدُ [و] الْمَصْطَلَى».

الْمَعْنَى الْوُطْنِيَّةُ فِي /كَن/ هِيَ: الْكِنُ الْبَيْتُ، وَكِنْتَهُ سَتَرْتَهُ وَصَتَهُ، وَأَكْنَانُ الْجِبَالِ وَالْغَيْرَانُ وَكِنَانَةُ السَّهَامِ، وَالْكَانُونُ: الْمَوْقِدُ، وَجَمِيعُ هَذِهِ الْمَعْنَى مِمَّا يَكُونُ فِي الْكِنِ مُسْتَوِراً. وَيُضَافُ إِلَيْهِ «كَتَنَتُ الْعِلْمَ» مِنْ «كَتَنَتُهُ وَأَكْتَنَتُهُ فِي الْكِنِ وَفِي النَّاسِ». وَنَقَرْنَا فِي التَّيَامُشِ الْأَخِيرِ لِمَادَةِ /كَن/ فِي لِسَانِ الْعَرَبِ: «كِنَانَةٌ: قَبِيلَةٌ مِنْ مُضَرَ. وَلَوْلَا الْأَسْمُ الَّذِي أُعْطِيَ لِرُمُزِ لَكَاتِ دَلَالَاتِ أَمْعَادَةٍ خَلْقاً مِنَ الْمَاءِ».

وَنَجِدُ قَنَاءَ سَرِيَّةٍ تَصِلُ مَدَلُولَاتِ /كَن/، مِنْ خِلَالِ «الْكَانُونِ الَّذِي يَجْلِسُ حَتَّى يَتَحَصَّى الْأَخْبَارَ وَالْأَحَادِيثَ لِيَنْقُلَهَا» وَتَوَلِيدِ الْهَاءِ مِنْ فَتْحَةِ الْكَافِ، بِمَدَلُولَاتِ /كَهَن/ الَّتِي نَقَرْنَا فِي مَعْجَمِهَا: قَالَ [الْأَزْهَرِيُّ]: «الْكَاهِنُ: الَّذِي يَتَعَاطَى الْخَبَرَ عَنِ الْكَائِنَاتِ فِي مُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيُدْعَى مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ... كَشَقٌ وَسَطِيحٌ وَغَيْرُهُمَا، فَتَسْمَعُ مِنْ كَانَ يَزْعُمُ أَنَّ لَهُ تَابِعاً مِنَ الْجِنِّ وَرَبِّياً يُلْقِي إِلَيْهِ الْأَخْبَارَ»؛ وَكَفَّرَ الْإِسْلَامُ مِنْ يَسْمَعُونَ مِنَ الْكَهَانِ: «وَفِي الْحَدِيثِ: مَنْ أَتَى كَاهِناً أَوْ عَرِافاً فَقَدْ كَفَّرَ بِمَا أُتُوْلَ عَلَى مُحَمَّدٍ أَيٍّ مِنْ صَدُوقِهِمْ». قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: فَلَمَّا بُعِثَ [مُحَمَّدٌ] نَبِيّاً وَخُرِسَتْ السَّمَاءُ بِالشَّهْبِ وَمَتَعَتِ الْجِنُّ وَالشَّيَاطِينُ مِنْ اسْتِرَاقِ السَّمْعِ وَالْقَاءِ إِلَى الْكَهْنَةِ بِطُلْعِ عِلْمِ الْكَهَانَةِ، وَأَرْهَقَ اللَّهُ أَبَاطِيلَ الْكَهَانِ بِالْفُرْقَانِ... وَأَطْلَعَ اللَّهُ سِيحَانَهُ نَبِيَّهُ (ص) بِالْوَحْيِ عَلَى مَا شَاءَ مِنْ عِلْمِ الْغُيُوبِ الَّتِي عَجَزَتْ الْكَهْنَةُ عَنِ الْإِحَاطَةِ بِهِ، فَلَا كَهَانَةَ الْيَوْمِ بِمُحَمَّدٍ اللَّهُ وَمَنَّهُ وَإِغْنَاهُ بِالتَّنْزِيلِ عَنْهَا.

هَذَا الْخَبَرُ لَا يَنْفِي عَنِ الْجِنِّ وَالشَّيَاطِينِ سَوَاقِ اسْتِرَاقِهَا أَخْبَارَ السَّمَاءِ وَنَقْلِهَا لِلْإِنْسَانِ إِلَى الْكَهْنَةِ. بَلْ يُوَكِّدُهُ الْأَزْهَرِيُّ فِي مَعْرِضِ الْإِخْبَارِ عَنِ إِطْلَالِهِ لِيُفْنِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِالتَّنْزِيلِ: «فَلَا كَهَانَةَ الْيَوْمِ...» وَهُوَ يَهَاجِمُ الْكَهَانَةَ بِالنَّطِيعِ لاعتبارها لَصُوصِيَّةً وَ«اسْتِرَاقاً» أ. وَاسْتِنْكَارُ هَذَا التَّجَسُّسِ عَلَى السَّمَاءِ وَأَخْبَارِهَا يَشْبَهُ الصُّورَةَ الْمَكْتَبِيَّةَ لاسْتِنْكَارِ التَّجَسُّسِ عَلَى الْأَرْضِ «وَكَانُوناً عَلَى الْمُتَحَدِّثِينَ؟»: وَنَفَعْنَا قَوْلَهُ «وَحُرِسَتْ السَّمَاءُ بِالشَّهْبِ» لِأَنَّهُ يَقْوِي الظَّنَّ بِأَنَّ الْعَرَبَ كَانُوا يَظُنُّونَ أَهَمِّيَّةَ كَبِيرَةً عَلَى دَوْرِ الْأَجْسَامِ الْمُنِيرَةِ فِي الْحِرَاسَةِ حَتَّى عَبْدُهَا. وَلَعَلَّ الْإِسْلَامَ قَدْ كَرَسَ دَوْرَ الشَّهْبِ فِي الْحِرَاسَةِ لَكِنْ بِأَمْرِ مِنَ اللَّهِ: الصِّيَانَةُ وَالنِّسَاءُ وَsun.

هَذَا هُوَ الْكَاهِنُ الَّذِي كَانَ أَمِيناً لَدَى الْوُثْنِ، يَسْقُرُ عَنْ أَخْبَارِ السَّمَاءِ وَإِرَادَةِ السَّمَاءِ عَلَى الْأَرْضِ وَيَسْقُرُ بَيْنَهُمَا، قَدْ نَحَاهُ الْإِسْلَامُ وَنَحَّى سَعَةَ التَّعْيِيرِ كَاهِناً عَمَّنْ بَلَغَ مِنَ الْعِلْمِ وَالْحَذَقِ وَالْحِيلَةِ دَرَجَةَ التَّعْجِيبِ: مَا هُوَ قَلِيلٌ، كَاهِنٌ! وَإِنَّا أَنْ نَنْسَى هَذَا التَّحْوِيلَ: كَنٌ - كَهَنٌ، كَنٌ - كُلٌّ - قُلٌّ - قَالَ.

فِي /كَهَن/ التَّقَى الْإِنْسَ وَالْجِنِّ. وَلَوْ أَنَّهُمَا التَّقَى فِي جَهَنَّمَ لَكَانَ لَغَوياً أَيْسَرُ عَلَى الْفَهْمِ. لِأَنَّ مِنْ عِبَقَرِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ أَنْ تَمُدَّ الْفَتْحَةَ الْأُولَى مِنَ الثَّانِي الْمَضْعُفِ بِهِاءٍ بِحِثِّ تَحْوِيلِ جَنٍّ إِلَى /جَهَن/، وَمِنْ غَرَائِبِ الصَّدْفِ أَنْ يَشِيعَ الْمَثَلُ الَّذِي فِيهِ: وَعِنْدَ جَهَنَّمَ الْخَبَرُ الْيَقِينُ؛ كَأَنَّ جَهَنَّمَ سَيِّدَةُ الْكَاهِنَاتِ أَوْ الْكَهْنَةِ. غَيْرَ أَنَّا لَا نَجِدُ فِي /جَهَن/ سَوِيٍّ: «جَهَنَّمَ تَصْغِيرُ جَهَنَّمَ»، وَهِيَ مِثْلُ جَهَنَّمَ اللَّيْلِ، أُبْدِلَتْ الْمِيمُ نُوناً، وَهِيَ الْقِطْعَةُ مِنْ سَوَادِ نَصْفِ اللَّيْلِ. وَالْجِنُّ عَلَى كُلِّ حَالٍ لَا تَجِدُ خَيْراً مِنْ هَذَا السَّوَادِ سِتْراً لَهَا، فَ«جَنُّ اللَّيْلِ: شِدَّةُ ظِلْمَتِهِ».

بَعْدَ هَذَا اسْتَطْرَاداً إِذْ الْأُولَى بَنَى أَنْ نَمُرَ مِنْ /كَن/ إِلَى /جَن/ قَبْلَ /كَهَن/ وَ/جَهَن/. فَمَا بَيْنَ /كَن/ وَ/جَن/ مِنْ مَعَانٍ مُشْتَرَكَةٍ كَثِيرَةٍ: «جَنُّ الشَّيْءِ يُجَنُّهُ جَنّاً: سَتَرَهُ. وَ«كُلُّ مَا سَتَرَ جَنٌّ وَأَجَنٌّ». وَالْجَنِّينَ هُوَ الْقَبْرِ لَسْتَرَهُ». «وَالْجَنِّينَ: الْبَوْلُ مَا دَامَ فِي بَطْنِ أُمِّهِ لَا اسْتَبَارَهُ فِيهِ». وَأَنْشُدَ ابْنَ الْأَعْرَابِيِّ:

«وَجَهَنَّتْ أَجَنَّةٌ لَمْ تُجْهَرِ»

يَعْنِي الْأَمْوَاءَ وَالْمَنْدَقَةَ. وَالْبَجَنُّ الْوِشَاحُ وَالْبَجَنُّ الثَّرَسُ «وَالْجَنَّةُ: الدَّرْعُ» وَ«السُّتْرَةُ»، وَ«الْجَنَانُ: الْقَلْبُ لَا اسْتِبَارَةَ». هَذِهِ مَعَانٍ تَفِيدُ أَشْيَاءَ مُسْتَرَّةٍ. إِلَّا أَنَّ الْمَعْنَى الْأَسْرَعَ إِلَى الذَّهْنِ مِنْ مَادَةِ /جَن/ هُوَ «الْجَنُّ: وَلَدُ الْجَانِّ... وَهُمْ الْجَنَّةُ... سُمُّوا بِذَلِكَ لِاجْتِنَانِهِمْ عَنِ الْأَبْصَارِ... فَلَا يَرَوْنَ». وَفُتِّرَتِ الْجَنَّةُ الْمَلَائِكَةُ فِي التَّنْزِيلِ «وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجَنَّةُ إِنَّهُمْ لَسُخْطَرُونَ»، جَعَلُوا بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ خَلْقِهِ نَسَباً فَقَالُوا: الْمَلَائِكَةُ بَنَاتُ اللَّهِ. وَ«جَنُّ الرَّجُلِ جَنُوناً وَأَجَنَّهُ اللَّهُ فَهُوَ مَجْنُونٌ... إِنَّمَا هُوَ مِنْ نَقْصَادِ الْعَقْلِ...». «وَالْجَانُّ: أَبُو الْجِنِّ خَلْقٌ مِنْ نَارٍ ثُمَّ خُلِقَ مِنْهُ نَسْلُهُ». «وَالْجَانُّ: الشَّيْطَانُ» وَفِي الْحَدِيثِ أَنَّهُ نَهَى عَنْ ذَبَائِحِ الْجِنِّ «وَهُوَ أَنْ يَبْنِيَ الرَّجُلُ الدَّارَ فَإِذَا فَرَّغَ مِنْ بَنَائِهَا ذَبَحَ ذَبِيحَةً... [قَدْ] لَا يَضُرُّ أَهْلَهَا الْجِنُّ». «وَالْجَانُّ ضَرْبٌ مِنَ الْحَيَاتِ». «وَجَنَّبَ الْأَرْضَ إِذَا قَامَتْ بِشَيْءٍ مُعْجِبٍ» وَ«أَرْضٌ هَادِرَةٌ مُتَجَنِّتَةٌ: تَهَالُ مِنْ عُشْبِهَا» وَ«جَنُونَ الذُّبَابِ: كَثَرَةُ تَرْبِيَتِهِ». «وَالْجَنَّةُ: الْحَدِيقَةُ ذَاتُ الشَّجَرِ وَالنَّخْلِ» «وَالْإِسْتِجْنَانُ: الْاسْتِطْرَابُ». «وَكَانَتْ مَجَنَّةً وَفُوَ الْمَجَازُ وَعَكَاطُ أَسْوَاقٍ فِي الْجَاهِلِيَّةِ».

اقْتَسَمَ الْوُطْنُ وَالْوُثْنُ مَادَةَ /جَن/. فَكَانَتِ الْمَشْتَقَاتُ الدَّالَّةُ عَلَى الْمَلَائِكَةِ وَالشَّيَاطِينِ وَسَائِرِ أَنْوَاعِ الْجَانِّ وَعَلَى الْأَعْمَالِ الَّتِي تَنْسَبُ إِلَى الْعَالَمِ الْعَنَبِيِّ الْخَبَالِيِّ الْمُنْسَوْبِ إِلَى تِلْكَ

الكائنات من نصيب الوثن (ونصيب من شقائق الأنصاب التي يُستَئْثَم لديها). والجنة في القرآن وطن موعود يفضي لأجله بالأرواح، أولئك هم الشهداء.

ويستفيد من الهمز الذي تدفع بها العربية إلى مقبيل الثاني المضعف بدلاً من الشدة أو لوزنٍ ومعنى مختلفين. فننظر في /أجن/ وتجد أن معانيها تدور حول الماء الأجن الذي قد «تغير غير أنه شروب». والأجنة لغة في الوجنة. «والمشجنة: مدقة القصار. وترك الهمز أعلى لقولهم في جمعها مواجن». والمشجنة من غير الهمز هي المشجنة. ولعلها اللفظ الذي يستعمل به ساحل الشام أغاني الميحنة (رد العامي إلى الفصيح، أحمد رضا). كان القصارين كانوا يوقعون دق الثياب التي يغسلونها والأغاني على وزن:

عالميج يابو الميحن يابو الميحنة
يابو العيون السود شر يبحك أتا

«والأجنة: البركن وأفصحها إجا واحدة الأجائين» فهذه إحدى شقائق /جن/ ومعناها لا يخرج عن العمل بهذا الماء الأجن.

وتجد في /وجن/ غلظة أرض وشظفاً لا نخرج منهما إلى لين إلا حين نقرا: «والوجين: شط الوادي».

هـ، ع، ء، ح، و، ي: هذه الحروف تُقبِلُ على الثاني المضعف وتحل محل تضعيفه. كما أن الألف والواو والياء تتوسط فاءه وعينه وتقضي على التضعيف لذلك نراجع من أجل /جَن/ الجيم والنون على اختلاف الترتيب مع كل ما يستقبلانه أو يتوسطهما من هذه الحروف المذكورة.

لأجل هذا نحول من /وجن/، بتحول جيمها دالاً، إلى /ودن/ حيث نعرف أن «أذن الشيء أي ابتل» وأنه «يقال: جاء مطر ودن الصخرة» أي بلة وليته. على المبالغة، وأن «الودان مواضع الندى والماء التي تصلح للغرس». وقد «جاء قوم إلى بنت الخس بحجر وقالوا: أحذي لنا من هذا نعلًا، فقالت: دئوه أي رطبوه أولاً، رداً على التعجيز بتعجيز.

وأهم ما يطالعنا في هذه المادة ما جاء على لسان الليث من أنه قال: «الدَّيْنُ من الأمطار ما تعاهد موضعاً لا يزال يُربُّ به ويصيبه» وعلق على ذلك بالقول «لا يُعرف الدَّيْنُ في باب الأمطار».

والإخاءة التي تتبع ألفاظها (أفرادها) إنما تلاحظ المعاني التي تنضاف إلى الدنيا الاجتماعية وإلى الدين. ولمسا في أكثرها نصيب العقيدة والخيال وميزناه من نصيب الحسن والعقل والوظائف الواقعية وأكثر ألفاظها يشتمل على معنى المطر والماء. حتى /هدن/ فإننا

نجد فيها معنى الدعة والاسترخاء والموادعة بين المسلمين والكفار. ومطالعناها تصرف النظر عن إمكان التصريح بدلالاتها على الماء، حتى تبلغ السطرين الأخيرين وتقرأ: «الهدنة: القليل الضعيف من المطر». فقد يكون ذلك «الهدنة» بتحول التاء دالاً، ولكن /هتن/ هي شقيقة /اتن/ وهما وليدتا /تن/ شقيقة /تن/.

2 - الوثن والصنم:

لنحاول الآن أن ندرج مدرج تحول النون بعد تحول التاء. إن النون في طريقها إلى الميم والراء واللام. تتحول ميماً بسبب الجرسين الحنجري والأنفي المشتركين بينهما، وتتحول راءً ولاماً بسبب الجوار في المخارج وبسبب الجهير أيضاً. فقد فسر الزجاج /ثم/ من «رأيت ثم» بد «الجنة». والثمام نبات وشجر. وكل ذلك ضمن العناصر المادية «وتم الشيء جمعه» و«الثوم لغة في الثوم وهي الحنطة».

ن ح م، ثن ح ثم. ث ح ت، ثم ح تم. فماذا في /تم/؟ يغلب على هذه المادة معاني يعود أكثرها إلى عالم الدين البدائي: «التميم: العود، واحدته تيممة» و«التيممة خرة وقطاء تُنظَم في السير ثم يعقد في العنق». وموقف الإسلام من هذا الطقس ظاهر في الحديث «من علّق تيممة فلا أثم الله له» ويقال: «هي خرة كانوا يعتقدون فيها تمام الدواء والشفاء». ويقول ابن مسعود موضحاً موقف الإسلام: «التمائم والرقي والتولة من الشرك». و«رجل متمم إذا فاز قُدحه مرة بعد مرة فأطعم لحمه المساكين». «وتممهم أطعمهم نصيب قُدحه». وهذا أيضاً رجس من عمل الشيطان. أما المعاني التي تفيد الاكتمال فلا اعتراض دينياً عليها، وما زالت أمهاتنا الوارثات يدعون لمن أفضل: الله يتمم عليك.

ويمكن أن نلحق بد /تم/ مادة /تام/ حيث نجد من معاني التنجيم والوثنية «التوام من منازل الجوزاء، وهما توأمان. والتوام السهم من سهام الميسر، قيل: فيه قرصان وله نصيبان». والتوأمين: نبات. ومن /تنم/ يقول ابن سيده: «التنوم شجر...» كيفما زالت الشمس تبعها بأعراض الورق، وواحدته تنومة [...]. وأكثر منابتها شيطان الأودية». وقد سُخِّي أمثال هذا النبات بد «عباد الشمس». والتسمية تتم عن مطلق الاسم، وتعطي صورة عن تصرفهم هم في عبادتهم. ولنعلم أن الاستقسام كان يتم بين أيدي الأصنام. وانظر إلى «التولة» أعلاه واعتبر مادتها /تول/، واذكر بدر «التمام».

وقبل أن نخرج من الميم نظري /طمم/ و /أثم/ و /أثم/ و /وثم/ و /وجم/. يقول ابن شميل في الأخيرة: «الوجم حجارة مركومة بعضها فوق بعض على رؤوس القور والإكام،

وهي أغلظ وأطول في السماء من الأروم [= «قبور عاد»] قال: وحجارتها عظام كحجارة الصيرة والآثرة، لو اجتمع على حَجَر ألف رجل لم يحركوه، وهي أيضاً من صنعة عاد، وأصل الوجم مستدير وأعلى محدود، والجماعة الوجوم [...]؛ ابن الأعرابي: بيت وجم، والأوجم: البيوت وهي العظام منها؛ فيل الوجم أصل الوطن؟ كأنه الشكل الأول للمثدنة ثم الصاروخ؛ وهو يدل على اتجاه الأنظار نحو السماء.

المعنى الشائع لـ /وجم/ هو «السكوت على غيظه»، كأنها لفظاً ومعنى من شقائق /غم/. ولكن المعنى الأول يبدو من تطورات /وثن/ إلا أن يكون السكوت والغيظ ياديين في تلك الأبنية الضخام. وغالباً ما توصف الآثار بمثل هذه الصفات: «تحرك أبا الهول هذا الزمان...» وعندها يكون الوجوم مشتقاً من اسم هذه الآثار لا من /غمم/. ويبدو أن /وكم/ و /وقم/ من /وجم/؛ ج ← ك ← ق.

هذا الشكل من البيوت الموصوف في /وجم/ هو شكل بيوت الطين الشائعة في الأرياف السورية. ونعتقد أن هذا البناء قديم وهندسته على هيئة الخصى. والأشكال التي تبنى عليها الأوتان مختلفة الأوصاف. أو ليس فيها ما يشبه هذا الشكل؟ غير أن يكون بيت الوثن ذا قبة على هذا الطراز (القبة الحمراء؟) واللافت للنظر أن أحجام هذه الوجوم وأقدار حجارتها مما لا يني للإنسان العامي. فوفقاً لما هي عليه الأهرام، تكون هذه الأبنية للمملوك والآلهة. ومن معاني /وجم/ «ودي». وهذا قد يعرب عن موقف أصحاب اللفظ من أصحاب تلك الحضارة.

كان حق الكلام أن نصل /وثن/ بـ /وثم/ لكن الرياح لا تجري أبداً على ما يرام. وإنما سنقف متأملين عند هذا المعنى لـ /وثم/ أي «وَنَسَبَ الحِجَارَةُ رَجُلَهُ وَثْماً وَوِثْماً: أَثْمَتَهُ». ليس عندنا ما يدعو إلى التأكيد بأن فعلاً من /وثن/ استعاض عن النون بالميم، أي /وثم/، واختص بمعنى الجرح. وإذا شئت زدت فقلت: الذبح والنحر للأوتان. وفي المادة معنى آخر لافت للنظر هو في «الوثيمة» حيث القَسَم، والذي أخرج الغدق من الجريمة والشار من الوثيمة، جعلهم يستتجون أن الوثيمة حجر القداحة، (الصَّوَّان). لا نريد أن نرفض ما يقولون. لكننا نريد أن نظن أن بعض حجارة الأوتان، لدى عبدة النار والرعد والنجوم، إنما كانت صوتية، أي مما يقدح ويسهل استخراج النار منه وبه ولا شك في أن وسم أخت وثم. وإن لفظ /صان/ ليس بعيد عن /زان/ و /ثان/ و /وثن/. ولكنك لن تجد في معجماتنا /ثين/ ولا /ثون/ فعليك عندئذ أن تجري إلى /تين/ و /زنا/. ولك في تفسير «التين» والزيتون /جبلان بالشَّام»، «مسجدان بالشَّام»، «جبال ما بين حلوان وهمدان»، «جبل في بلاد غطفان»، هذا بالإضافة إلى قولهم: «التين والزيتون هو الذي نعرفه»، و /تون/ قليل الفائدة، لكننا نكثر أسماء الجبال حول /وثن/، ويقولون عندنا: تَوْن النار = أضرمها. ولنا كلمة في

/صان/، إذ علينا أن نعتبر صان من /صن/. فلا بد من أخذ تلك من هذه. وقد يخطر في البال أن /صن/ أصل الصنم. وأن الميم يمكن أن تكون ميم /أم/ التعريف عشقت آخر الكلمة. وهذا موضوع بحث جدير كل الجدارة بالاهتمام، لما قد يكشفه من أن جذر /أم/، الذي منه الأم والأُم. أصل لأداة التعريف التي تركت ميمها في صدر ألفاظ كثيرة وفي خواتمها، مع ما نجى فيها من مناحي الدلالات المختلفة. وهذه مسألة تحتاج إلى متابعة وافية. وأبدأ النظر في /صن/ من ألعاب الطفولة. فقد كان بين البنابر التي نلعب بها واحدة مصنوعة من الحجر الصلد الداكن. وغالباً ما تكون هي القاذف واسمها «كَلِيح صَن». ويقول العاملون: هذا «حجر صَن». وحجر الصن، عدا الدكئة، على الصفة التي ذكرت مهما كان كبيراً أو صغيراً هو غير حجر الصَّوَّان. فقد يكون لفظنا /صَن/ تحولاً من /أَصَم/. لكن صَنَّتْ أذني بمعنى طنت. وفي اللسان: «المُصِنَّ: الساكت» وتقول العامة: /صِنَّ/ بمعنى أنصت واستمع لما ينادى أو لما يقال. وإذا دققت جسراً من حديد أو خشب صلد فإنك تسمع ترديد طنين كالذي نسمعه عندما نقول: صَنَّتْ أذني. وهناك صخر إذا ضربته بالمطرقة يطن أيضاً لشدة صلابته وتماسكه كأنه قطعة معدن متراس صرف. وأغلب ما يطنق عليه حجر /صَن/ هو من هذا النوع في الصفا وليس في الدكئة. ولنا في /صَن/ من المعاني المعجمية ما يدكرنا بذبائح وعتائر الأصنام. لا شك في أن بناءً كان ينبعث من أماكن النحر وفي مواسم معينة. ولعله هو الذي خلق لنا «المصن: المتن»، و«المصنة» عند العاملين روائح المراحل المتننة. وصنَّ من مشاهير قعم لبنان. وفي اللسان: «المُصِنَّ: الشامخ بألفه تكبيراً أو غضباً»، و«من العظمة». فقد تميل إلى الاعتقاد بأن هذا المعنى دخل /صن/ من هياث بعض الأصنام.

بعد هذا نقبل على /صون/ لنجد فيها «الصَّوَّان» و «الصُّون» و «التَّصُون» و «الصائين من الخيل». والقريب بين الصنم والصَّوَّان يظهر في وصف الأزهرى له: «حجارة صلبة إذا مسته انار فقع تغفيعاً ونشقق، وربما كان قداحاً تقتدح به النار. ولا يصلح للنؤرة ولا للرصاص» والصُّون والصيانة مرجوان يرجوهما الناس من آلهتهم وأربابهم. والعاملون عندهم البيت «المُصُون» الذي يسور من الحجارة لا من غيرها. ولا يبعد أن تكون /صون/ أخت /سور/ من خلال أخوية الصياد والسين والثون والراء:

ص ← س

ن ← ر

صون ← سور

فـ «الصائين من الخيل» هو «القائم على طرف حوافره من الحق أو الوجي». وأما «الصائم

فهو القائم على قوائمه الأربع من غير حقا، وهنا تدفع بك / صون / إلى / صوم / . وهذا مبرر صورياً ودلالة:

ص < ص

و < و

ن < م

إن اللفظ الذي يوافق غيره في واقعه وأصله ومدلوله إنما هو شقيقه. لذلك لا نجد في أنفسنا الكفاءة على بت الأمر قبل النظر في / صم / . فإذا ساورك اعتقاد بأن / صم / أخت / صن / فإنك لا تدرك من بقايا أقوال العرب غير ما أدركه المعجميون. فقولهم «صَمَّتْ حصاةٌ بدم» يفهم منه بعضهم «أن الدماء لما سُفِكت وكثرت استنقعت في المعركة، فلو وقعت حصاةٌ على الأرض لم يُسمع لها صوت وأنها لا تقع إلا في نجيع». ويقال: صَمَّى صَمَامٌ، وَصَمَّى ابنةَ الجبل، يقال ذلك عند الأمر يُسْتَقَطَعُ. و«يزعمون أنهم يريدون بابتة الجبل الصدى» ويقال إنها صخرة. ابنةُ الجبل صخرة. وابنةُ الجبل يمكن أن تكون الصنم التي يعبدونها. وقد لا يفهم قولهم لها صَمَّى إلا في ضوء أسطورة الصدى حيث لا يسكن طائر القتل قبل أن يُثار له وتروى بالنحر وفي الحديث: أنه نهى عن اشتغال الصَّماء فما هي هذه الشملة إذا لم تكن لباس «الصَّم» أو عبدة الصنم؟ قال أبو عبيد: اشتغال الصَّماء أن تجلس جسدك بثوبك نحو شملة الأعراب بأكسيتهم [. . .] الصَّماء ضرب من الاشتغال. وفي / صمم / معنى القوة والسلام، و«رجل صميمٌ: مُحْضٌ» و«سيف صمصام وصمصامة: صارم». قال الليث: اسم للسيف والليل. «والصمصمة: الأكمة الغليظة التي كادت حجارتها أن تكون منتصبية». و«الصمصمة: الجماعة من الناس كالزعماء». لماذا سموا جماعة الناس صمصمة؟ أليست هي الجماعة التي تلتقي حول الصنم؟ (بحذف النون). ألا تجمع كلمة / الحجج / معنى المكان والفعل والحجيج؟ ولماذا يشترك اسم الليل مع اسم السيف في لفظ واحد؟ أما في ذلك شيء من صلة الصَّوَان بالنار بالنجوم بالشمس والقمر؟ والبرق؟ هذه الطقوس الوثنية تتوقف إعادة بنائها على قدرة البحوث الأثرية - اللغوية لجهتي الكشف والترميم. ومن لا يفقه الحد الأدنى من قوانين تفرع الكلام يستغرب أن يُرْتَبَطَ بين / صمم / و / صام / و / صنم / . إلا أن الصوامت من الألفاظ هي، في الغالب، كأصلاص من الهياكل.

نقف عند الـ / صَوْم / وما جاء عنه في الحديث والتزيل. جاء في الحديث: «قال النبي (ص): قال الله تعالى: كل عمل ابن آدم له إلا الصَّوْم فإنه لي». (لسان العرب، صوم). ونجد هذا يوافق الصوم الذي في النذر من قوله تعالى: «إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْماً» وأرى،

والعلم عند الله، في معنى الصوم الأصحية. فالصوم هو ما نذرته لتبذله على المذبح من البواكير قبل الإسلام. وما تزال لفظة / صَوْم / في كلام من تبقى من رعاة بين الجليل وسوران وصور ترد في جملة تدل على سن الشاة. «عندي عترة على الصوم (عالصَّوْم)». ويقصد أنها لم تعرف بعد الفحل. والبكر هو الذي كان يقدم أضحية للآلهة. وفي قوله: «من مات فليصم عنه وليه» بقول ابن الأثير: أكثر الفقهاء على الكفارة [. . .] إذ كانت تلازمه. وأكرر: الكفارة كانت تلازم الصوم. «والصوم، في اللغة: الإمساك عن الشيء وتركه». ومعها نقرأ: «والصَّوْمُ: البَيْعَةُ» والبيعة: «كنيسة النصارى وكنيسة اليهود». وفي الجمهرة: «النَّسْكُ أصله ذبايح كانت تذبح في الجاهلية». والمكانس في الأصل من تلك الأكنان. فتلک معابد كانت قبل النصارى وقبل يهود (يهوى + د = يهود). ففعل الصوم، بهذا المعنى بيوت الأصنام التي كان يجتمع فيها من يمارسون طقوساً دينية. وفي / صوم / : «صام النهار» و«صامت الريح» و«صامت الشمس»، و«كأن الثريا علقت في مصامها». تبدو هذه العبارات لغة تعبر عن بعض الكائنات بما تعبر به عن الناس.

عما لا شك فيه أن تركة الجاهلية التعبيرية التي كانت تحمل كل تفاصيل اللغة الدينية قد بادت ولم يبق منها سوى ما ذكره المسلمون لموافقته الإسلام. أو ما قد ذكروه في معرض نهى الإسلام عنه، أو ما بدا حيادياً لا يُكثَرُ له من جهة الديانة لأنه لم يمسسها بسوء. ومن هذا الأخير لفظ / الصوم / الوارد في قولهم: «صام الرجل إذا تظلل بالصَّوْم». وشرح ابن الأعرابي الصوم قائلاً: «الصَّوْمُ: شجر على شكل شخص الإنسان كرية المنظر جداً، يقال لشمره رؤوس الشياطين».

فهذا شجر قريب الاسم والصورة من الصنم. ولعله كان موجوداً في بعض مواقع الأصنام لبني شبابة؛ وعن هذا الشجر قال ساعدة بن جؤية:

«مَوَكَّلٌ بِشَدُوفِ الصَّوْمِ بِرَقَبِهَا
من المناظر مخطوف الحشا زيم».

و«شدوفه: شخوصه»، يقول: يرقبها من الرعب يحسبها ناساً. والصَّوْمُ: رمضان؛ والصوم: «الصبر على الطعام والشراب والنكاح».

ونرجع إلى / صَمَم / ونطلق منها إلى / صنم /، مع أن هنا سبلاً أخرى تفضي إلى لفظ / صنم / . والصنم في لسان العرب: «واحد الأصنام، يقال: مُعَرَّبٌ شَنْ، وهو الوثن». وبعد مقابلة بين معاني / صنم / و / وثن / يقول: «هو ما اتخذ إليها من دون الله». ويخرج المطالع لمادة / صنم / في لسان العرب كالمقتنع بأن هذا اللفظ غير عربي. فليس منه فعل ولا صفة، مجذوم مذموم، لا ذكر لشيء من أسرته سوى «الصنمة» و«النصمة» أي «الصورة التي

تعبده والداهية. لكننا نقراً في تاج العروس عن القاموس: «الصنم: عبت الرائحة»، وهو المعنى الأول. ومن هذا المعنى تتصل /صنن/ بـ /صنم/. وما يعقل من ذلك هو أن الذبائح أمام الأصنام كانت تفسى في الجور. بعد أن يتن الدم - روايح كريهة مستة إضافة إلى تنن الفروث. ولعل هذا ما دعا أيا نؤاس إلى القول: «ولست بأكل لحوم الأصاحي». ويزيد تاج العروس: «الصنم: ما كان على صورة خلقة البشر والوثن ما كان على غيرها». وهذا النفي لخلقة البشر عن الوثن يقرب صورة الوثن من الطوطم. ويجدر بنا النظر في /ططم/ : «طمّ الماء: علا وغمر»، و«الطّم: الماء». و«طّم رأسه: جزه»، و«الطّم: البحر، الماء الكثير، العدد الكثير، وطميم الناس: أخلاطهم وكثرتهم، والطمطم: ضرب من الضأن لها آذان صغار، والطمطمة: العجمة، والطمطام: وسط النار».

يظهر أن /ططم/ من وسط /ثن/ و /تن/. فيها الماء والغمر والعدد الكثير والحيوان والنار. وليس فيها ما يدل على الأصنام صراحة ولا على العبادة خلا «الطمطام». ويعلق تاج العروس على ما يقال من أن /صنم/ «معرب شمن» بالقول: لا أدري أنه في أي لسان، فإنه في الفارسية بت. ويقول: «صنم تصنيماً: صوت». وهذا يوثق الصلة بين /صنم/ و /صنن/ بما هي هذه محاكاة صوتية. وما دام هناك شخص اسمه «صنام» فإننا يمكن أن نعتبر دلالة الاسم إما على التصنيم بمعنى التصويت وإما على التصنيم بمعنى صناعة الأصنام أو خدمتها كعباد. و«النصمة» قد تكون التسمية بمعنى الشخص من شقائقها، كما يقال: عبد اللات وعبد الله: «ابن الأعرابي: الصنمة والنصمة: الصورة التي تعبده». فهذا شديد الوضوح في كون الصنم صورة. و«شمن» التي قيل إن معربها /صنم/ قد تكون ما استكشف لاحقاً باسم «بعل شمين» أو «بعل سمين» الذي معبده في بلدة سبعة (ر. ديسو، العرب في سوريا قبل الإسلام، ص 122). وفي مادة /سمين/ نقراً: «السمين: التبريد، طائفة». وهذا الحرف يغري بصلة كبيرة بين الماء البارد والصنم والشمنة. ويزيد اللسان: ابن الأعرابي: الأسمال والأسمان الأزر الخلقان. و«السمنية: من عبدة الأصنام». كأنما الأصل في «الأسمال والأسمان» لباس السدنة. ومن المشهور عند المتعبدين توارث عادة الاكتساء بالوث بالثياب.

لولا كثرة الإشارات على /وثن/ في العربية ولولا عالمية أكثر هذه الجذور الشامية المضعفة كان يمكن اعتبار لفظ /وثن/ من لفظ أثينا، لما كان للإلهة الإغريقية من تلاق وتفاعل مع اللات، من الطائفت حتى تدمر. ولفظ /ثيو/: ٤٤٧ و٤٤٨ وأثنوس ٤٤٧/٤٤٨ إلى جانب أثينا نجد /ثوى/ ونجد /عدن/ و /أذن/... . وعندنا إلى جانب /صنم/ كـ /سم/ و /بسم/ و /شمن/ أو /سمين/ مادة /س م ن/ التي ذكرت. وتتفق بعض مدلولات الجذور العربية التي توافق /وثن/ و /صنم/ في الأصوات والاشتقاق كثيراً مما نعرفه عن ديانة الوثنيين وأنظمة

حياتهم. فمادة /أثن/ التي منها كـ /أثن/ يمكن أن تتطور إلى /أثم/ : أث ن : ن ← م : [أ ث (ن ← م)] ← أثم

كما يمكن أن يشرد من /أثن/ شيء إلى /أثم/ فيما لو امتنع التطور الصوتي ليهما، لأن الألسن والأسماع تحيل النون ميماً وبالعكس. فأنت نقراً في /أثم/ : «الإثم: الذنب، وقيل: هو أن يعمل ما لا يجل له». فقد لا يدخل الذنب في المنحرم. لكنه هنا اعتبر غير حلال، أي أنه دخل حيز المنطقة الدينية. وعلى المذنب أن يتأثم بمعنى يستغفر. لكن التأثم قد تعني التقرب من الوثن والتمسح به والتضحية لأجل رضاه. قال ثعلب: «كانوا إذا قاسروا فقممروا أطعموا منه وتصدقوا». فهل كان ما يطعمونه، أو ما يريحونه ويُطعمون منه يسمى إثمًا؟ أم أن الإثم جنابة مجهولة الجذر الذي طلع منه اسمها؟ لقد قيل: الإثم «هو واد في جهنم». و«شجرة الزقوم طعام الأليم». والأثم: الفاجر. وتفسيرهم الإثم بالقمار والخمر يشير إلى أن الإثم عمل كانت تسمح به الأوثان بل كان يجري في حرم الوثن وفي مناسبات (ربما) احتفالية. وقد يكون الفاجر من يفجر الدم أي من ينحر الذبائح، والقاسم من يقسم الجزور وفق ما تأتي القداح، ووفق أنصبة الميسر، أو ما شابه.

و /أثم/ أخت /أثم/ كما هي /ثم/ أخت لـ /ثم/. وفي /أثم/ يقول لسان العرب: «أثم يأتي إذا جمع بين شيئين ومنه سُمي المأثم لاجتماع الناس فيه». و«المأثم: كل مجتمع من رجال أو نساء في حزن أو فرح». و«قيل: الأثوم: الصغيرة الفرج». وأكثر ما يهتما في هذه المادة لفظ ومدلول المأثم لنسأل: هل كانت المأثم تعقد في حضرات الأثن؟ وهل كانت الأثم. عظام السجور. أنثا؟ كل هذا تخمين بخدم الأثرية كما نخدمه. وتراجع إلى /ونم/ لننتقل نحو /وسم/ لأن الثاء تبدل سيناً في الأحوال العادية. وغالباً ما تفعلها المدن. وأول ما يطالعك به ابن منظور قوله: «الوسم: أثر الكي». ثم نقراً قوله في الوسام: «والوسام ما وسِم به البعير من ضروب الصور». ويهتما الألفنات إلى «الصور». وهذه الصور لا شك تختلف من قوم لقوم أي من /وثن/ إلى /وثن/ أو من جد إلى جد. وجاء في الحديث: على كل بيسم صدقة» وشرطها ابن الأثير: «كل عضو موسوم بضم الله»، ولنتقل نحن: كل مؤمن، ولكن بلفظ أهل الأوثان والأصنام: كل ميسم. ثم تندفع قليلاً لنجد أن «الوسمي: مَطَرُ أول الربيع». وليفتقر هذا ثقتنا بأن آلهتهم كان يستقي بها المطر. بل إن بعض الأمطار يسمى باسم طالع من /وسم/ شقيقته /وثن/ وشقيقته /وصم/ بنت /صمم/ أخت /صنم/. وإذا لم تصدق يأتيك ثعلب قائلاً: «أسمنته بمعنى وسمنته». وأراني مضطراً للتذكير بشرح لسان العرب للوسوم: «الوسوم والوسوم العلامات»، والوسم «ثمانون قرية». وعندنا «نجوم الوسمي». وبها نرقى نحو

الصفة السماوية درجة أعلى. والموسم تعني المجتمع. ولكن أي مجتمع لسقوسم الحج والسوقة: مجتمعهما. وكل مجتمع من الناس كثير هو موسم ومنه موسم منى. يبدو أن الموسم يتجاوز أهل الوطن أو يتجاوز المتسلسلين من جد واحد. إلى السوق يقضي أن يتبادل الأقوام بضائعهم على تباعد أعراقهم. والوسيم: الثابت الحشن. والوسمة... شجر له ورق يختضب به وقيل هو العظلم. وهذا اللفظ بعث في شكوكاً كثيرة. هل اللام منه زائدة؟ وتختم المادة في لسان العرب بالقول: «والوسم: الورع. والشين لغة» وقال ابن سيده: ولست منها على ثقة. المسلمون المتشددون مع حب المعاني التي تضايق معاني إسلامية أصيلة. لكن احتمال /وسم/ على معنى الورع يجعلها في صلب الدين، ربما الحنيف.

يمكن لـ /نم/ الثاني المضعف أن يتبدل بأحد عنصرَي التشديد ألفاً أو واواً في أوله أو عينه أو لامه:

نم → نمم → ونم
نوم

تتحول الاء سيناً والألف واواً ونصير إلى /وسم/، /سام/، /سما/. «والسمو: الارتفاع والعلو». و«السما: السحاب» و«المطر». ويسمى العشب أيضاً سماً لأنه يكون عن السماء، وقد يكون أخاً للثمام، وليس لسموه. «والسما: ظهر الفرس لعلوه!! وسما النعل: أعلاها التي تقع عليها القدم» (1) و«السما: الصيادون». «جمع سام. والسامي: هو الذي يلبس جوربي شعر ويعدو خلف الصيد تصيف النهار». و«سماوته شخصه». و«السماوة: ماء بالبادية» واسم الشيء. وسمه وسمه وسماء: علامته. وقال أبو العباس: الاسم رسم وسمه توضع على الشيء تعرف به. ومن /سما/ «السومة والسومة والبسماء والبسماء: الغلالة».

و«سب النار: علا صوؤها». إن لفظاً مثل /Sun/ (الشمس) بالإنكليزية يذكركم به لفظ (سنا) و(حسن) ويربط بين الشمس والنور والنار والـ /صن- م/. و/سما/ و/سما/ أخوان. التهذيب: ابن الأعرابي قال: سما إذا علا ثمره. قال: والسماء والسمع، والله أعلم. عاد النور يرتبط بالسمو. وعاد انصم يرمز نيابة ثمرات السماء، وأسباب المطر والعشب. الآلهة مثل البشر تحب الأجواء الندية المشرفة المعشبة: «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان».

وتوصلنا /نم/ إلى /دمم/ بهذا المجري: ث ← ت ← د، كما توصلنا /ثن/ إلى /دن/ بالمجري عينه. وفي /دمم/ نجد معنى الطلاء الأحمر على الأغلب. «دم الشيء يدهم» دماً طلاء. والدم والدمام ما دم به. «ودم السفينة يدهمها دماً: طلائها بالقاره والدم: نبات. والدم:

القراية». ودم رأسه يدهم دماً: ضربه فشدهه وشجه. «والدئومة: المفاضة لا ماء بها. الغلاة الواسعة». «والدماديم شيء يشبه القطران يسيل من السلم والسكر أحمر». «والدئة لغة» و«الدئة خشبة ذات أسنان تدم بها الأرض بعد الكراب أي تبوي».

والميل ظاهر عند أصحاب المعجمات إلى فصل المواد عن بعضها. إنهم يبالغون لفصل /دمم/ عن /دمي/. وفي معجم /دمي/: الدم من الأخلاط: معروف. وقصده السائل الأحمر الذي يجري في عروقنا. «وفي حديث العقيقة: يخلق من رأسه ويدهم». «وكان قتادة... قال: إذا دبحت العقيقة أخذت منها صوفة واستقبلت بها أوداجها، ثم توضع على يافوخ الصبي ليسيل على رأسه مثل الخيط، ثم يغسل رأسه بعد ويخلق». وقال ابن الأثير: «هو منسوخ، وكان فعل الجاهلية». «والمدمى الثوب الأحمر»: «والمدمى من السهام الذي ترمي به عدوك ثم يرميك به... وعليه دم». وكانوا يقيمون بـ الدم. ففي حديث الوليد بن المغيرة: والدم ما هو بشاعر. يعني النبي (ص)، هذه يمين كانوا يحلفون بها في الجاهلية يعني دم ما يذبح على النصب. ومنه الحديث: لا والدماء أي دماء الذبائح، وروى: لا والدمى، جمع دمية وهي الصورة ويريد بها الأصنام. والدمية الصنم. ويقال للمرأة: الدمية. و«دمي الراعي الماشية». أرهاها فسمت حتى صارت كالدمى. «وفي صفته (ص) كأن عنته عنت دمية، الدمية: الصورة المصورة لأنها يتنوق في صنعها ويبالغ في تحسينها». و«ساتي دماً: اسم جبل، يقال سمي بذلك لأنه ليس من يوم إلا ويسفك عليه دم». والدم: الدم. وهو قول الكثير من الناس وقول الهذلي: وتشرق من تهمالها العين بالدم. وقد كان التركيز في /دمم/ على الطلاب. بينما ركز في /دمي/ على السائل الحيواني الأحمر وعلى الدمية بمعنى الصنم. فهل يكون الاسم المشتق من الدم مركز العلاقات الاجتماعية وعلى رأسها القراية والدين؟ يقال: «خذ ما دمي لك أي ما ظهر لك. ودمي له كذا وكذا إذا قرب». والأصاحي كلها تقرب إلى الآلهة.

وهنا نرجع ونذكر بأن الدين تعني، فيما تعني، الماء. ولا ننسى جبل «ساتي دماً» الذي يذكركم بأن مراكز أصنام كثيرة كانت في الجبال. وحول /دمي/ تستطيع أن تنظر في /دنا/ و/دام/ و/دن/. ويتبع النظر أيضاً في /دية/، و/دام/.

3 - اللات والله

وننعطف الآن انعطافاً آخر. ونحاول في هذا الانعطاف الانتقال من /وثن/ إلى /وتر/. وسبيلنا هو التحول من: ث ← ت، ومن: ن ← ر. وفق تاج العروس: «الوتر. بالكسر. لغة أهل نجد، ويفتح، وهي لغة الحجاز: القردة». و«قيل: الشق يوم النحر والوتر يوم غرة».

و«قيل الأعداد كلها شُفَع ووتر». و«قيل: الوتر الله الواحدُ والشفع جميع الخلق خلقوا أزواجاً». و«الوترية: نُور الوردة؛ والنبوة ماء أسفل مكة؛ والوترية اسم لعقد العشرة. والوترية: الطريقة... من التواتر أي التسايع» و«الوترية عقد العشرة». و«الوتر ما بين عرفة إلى أدام». و«الموتور من قتل له: قتل فلم يدرك بدمه». و«الوتر من أسماء الله تعالى وهو الفرد الفذّ جل جلاله». و«الوتر جبل لهنديل على طريق القادم من اليمن إلى مكة به ضيعة يقال لها المطهر تقوم من بني كنانة». هذا اللفظ مشبع بالروح الاجتماعية والدينية. الفرد والله الواحد والحساب و«يوم عرفة»، و«نور الوردة» و«ماء» و«عقد العشرة» ولا تفصل هذا اللفظ عن معنى العشيّة. ونضيف إليه صفة العصبية حيث يكون الوتر «عَصَبَة تحت اللسان» و«العرق» من الذكر. فهذه مؤسسة اجتماعية واضحة الكثير من المعالم. وفيها الماء والجبل وفي الجبل ضيعة «المطهر» والاسم فيه معنى الماء والعقيدة الدينية والوطن، ثم إن /طهر/ من شقائق /طر/ و /تر/ و /ثر/ و /أكر/ و /عقر/ وإذا شئنا أن تجمع هذه الشقائق لنطرح منها لاحقاً ما ليس مستعملاً لجأنا إلى طريقتنا في إضافة ما تضيفه العربية وتحويل ما تحوله في مثل /طرر/، أي في الشائي المضعف (ذي الصامتين المختلفين).

طور، ترور، ثرر، كرو، قور

فإنها تأتي كالتالي:

أطر، وطر، عطر...
أتر، وتر، عتر، هتر، حتر
أثر، وثر، عثر...
أكر، وكر، عكر، حكر
أقر، وقر، عقر، حقر

ثم الأجوف بالعلة والأحرف الجوف:

طور، طير، طار، طهر، طجر، طعر؟
تور، تير، تار، تهر؟
ثور، وفر

تليها التوافيق منها: ثرى، كرى، كرى، طراً، قري، قرو. ثم تتحول الراء لأمأ وتقع على /ثلل/ و /ثال/ و /تلل/ و /تال/. وتقف عند /ترر/ فتجدها تدور على الماء، وتستتج إذا كانت لك عشرة مع الينابيع الجارية أن صوت /ثرر/ نابع مع تلك المياه. فإذا فتحت معجماً مثل petit Robert على أسماء العلم المشتملة على ثاء وراء متواليين تجد Thérain وشرحه:

نهر... فهل (طهران) منه؟ و«عين ثرة وثرارة وثرارة: غزيرة الماء... وكذلك السحابة». و«عين ثرة: كثيرة الدموع». وجمع شعر عشرة ثرة وقرارة في بيت.

«جاءت عليها كل عين ثرة فتركت كل قرارة كالدرهم»

و«رجل ثر وثرثار: متشقق كثير الكلام. النبي: ابغضكم إلى الثرثارون المتفهبون». و«الثرثار: نهر». و«الثرثار عين غزيرة». و«ثرت المكان مثل ثرثته أي تديته». و«وناقة ثرة واسعة الإحليل، وهو مخرج اللبن من الضرع». ومع نبع الكلام كانت أنهر الثرثرة.

يبدو هذا اللفظ مختصاً، في الأصل، بمعنى الماء ونيعه وجريانه. ولكن لماذا لا نفترض أن الوثن مشتق الاسم من محيط أصوات الماء؟ وإذا افترضنا أن أصل اللفظ غير عربي - وأرجح أنه عربي - فلا يستعنا ذلك من افتراض نشوء ذلك الاسم الأم من أصوات ثرة الماء عند غيرانا كذلك. إن /لثن/ «أي حلو» ونهر الليطاني، ولا نعرف تحولات لفظ اسم، يكادان يقتنعان، إضافة إلى «الوثن»، بأن أسماء ثلاثية كثيرة يجتمع فيها الاء والثور أو أخوانهما إنسا أصلها أصوات مائية. كأنما كان الوثن إله الماء، والأوثان آلهة الماء. ومثلما تعلقو أسهم إحدى المواد في زمن ما (البئر مثلاً) تعلقو أسهم أحد الآلهة: الوثن مثلاً، الديان مثلاً. ويسبق نشاط ويغلب نشاطاً إنسانياً آخر: الحرب، السياسة، الاقتصاد، الثقافة، الفن... لكل دور أعلى.

و /ثر/ أم لأسرة واسعة فيها /سرر/ و /سار/ و /سار/ و /سرو/ و /سري/ وقال الفراء: «السّر أخصب الوادي». وأسارير الوجه: «شأبيب الوجه أيضاً وسُبحات الوجه». و«الشري: العيانة من النساء»، في قولهم: «أريقك بالله من نفس حري وعين شري».

وإذا تركنا الأمانة للأشعة فإننا لا نعرف أين تحط بنا. لذلك سندرس عدداً محدوداً، منها /ثرى/. ثرر ← ثرى. انتقل تركيز اللفظ عن /رر/ إلى /رى/. و«العرب تقول: شهر ثرى وشهر ثرى وشهر ترعى... فأما قولهم /ثرى/ فهو أول ما يكون المطر فيرسخ في الأرض وتبتل التربة». و«يقال: ثريت بك فرحت بك وسررت»: ثر/سر. و«الثرية: من الكواكب - سُميت لغزارة بؤتها». «يقولون ميطرنا بنوء الثرية». وإن /مطر/ ذاتها ينظر إليها من زاوية كونها تتألف من: م + طر، أو - في الأصل - من: م + ثر. نلاحظ كيف ترمى بنا مادة الماء من الأرض إلى السماء. من عالم المطر والأرض الثرية إلى الثرى وعلم الأنواء الذي أدى إلى تمثيل أيام السنة الشمسية بثلاث مئة صنم وستين صنماً «حول الكعبة» (الواقدي، المغازي ج 2، 882). «هبل أعظمها، وهو رجاء الكعبة على بابها، فليذكر /حسن/ و /سنو/ والسنة. وليذكر /ثني/ وأن /الاثنين/ واحدها «الآن»». و«الثنية» واحدة الثنايا من الأسنان: سن/ثن. و«يقال ثبت البعير يشاين كان الثنايين كالتواحد وإن جاء بلفظ اثنين ولا يُقر له واحد». وكان هناك لفظاً

مفرداً يدل على واحد حيناً وعلى اثنين حيناً؛ والآخر - فيما يبدو - اشتق من لفظ /الثن / أو /الوثن /. وكل الألفاظ التي حاروا في تخريج معناها كآل ثنيا «من الجزور: الرأس والقوائم» و«ثني من الليل أي ساعة»، و«الثنون: الجمع العظيم»، و«الثيان» من الرجال: «بعد المسبب»، و«الثنائي من القرآن»: هذه وغيرها لا تجد تفسيرها من دون مادة /ثني / و /وثن /. و«النساء»؟ ما هذا الشأن؟ وأثنى عليه؟ ما هي؟ والمثناة: «ما استكتب من غير كتاب الله» ما هي يا ترى؟ إن هذه الثروة الكبيرة في /ثني / تشير إلى وثن ما - مزدوج الصورة على الأغلب، لعل فيه الذكر والأنثى - وتضم مادة /أث / بالطبع إلى /ثن / - ولعل «المثناة» كتاب ذلك الوثن. فيها - نظن - أدعية لذلك الرب وصلوات؛ وقراءتها تلاوة. وما هي تلك الإناث اللاتي جاءت فيهن الآية: «إِنْ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِلَّا إِنثًا وَإِنْ يَدْعُونَ إِلَّا شَيْطَانًا مَرِيدًا» (النساء، 117)؟ أهى اللات والعزى ومناة؟ أم هي سائر الأصنام، والصنم في «لسان العرب» مؤنثة؟ وهذه الثنائية في الاثنين هل يكون وراءها الوثام (من تَام) المقبل ما بين إله الجنوب وإله الشمال؟ نجد إنهم أحدهما مذكّر يُعْبَدُ في الجنوب من شبه جزيرة العرب وهو عشتار، والأخرى أنثى يختص بها سكان شمالي الجزيرة ألا وهي اللات (ربيه ديسو، العرب في سوريا ق. س. ص 124 ط 1985).

وفي مادة (لوة) من «لسان العرب» نص: «واللأت: صنمٌ لثيف، وكان بالفتائف، وبعض العرب يقف عليه بالتاء، وبعضهم بالهاء، وأصله لاهة، وهي الحية». وقال الجوهري: «وجوز سيبويه أن يكون لاء أصل اسم الله تعالى».

نذهب إلى أنه، في حالة الأفراد، كانت تكتب **ה'ה'ה'** وأن العبارات التي ترد فيها الكلمة بهذه الصورة **ה'ה'ה'** (فيها هاء النداء) تدل على أن هناك حذفاً للألف التي في صدر الكلمة. وهذا يدل على أن المجموعات العربية، منذ أول التاريخ الميلادي، قد فقدت تماماً الشعور بقيمة الأداة [لعله يقصد هاء هاء الله] في العنصر الأول من الكلمة، وأصبح مثل هذه الكلمة مثل لفظ اللات **ה'ה'ה'**. (ص 133 - 134).

وتعليقاً على هذا النص نقول إن اللات وجدت في أول أسماء مركبة مبتدئة بألف مثل **ה'ה'ה'ה'ה'ה'** [أل ت ع ث ت ر اللات - عثر] (ص 125)، بينما لفظ الله لم يوجد إلا مبتدئاً بهاء وعلى هذه الصورة: **ה'ה'ה'ה'** [هه هه]. وبناءً عليه لا يعود من فائدة وثائقية للقول: «وأصبح مثل هذه الكلمة [أي الله: **ה'ה'ה'**] مثل لفظ اللات [أي **ה'ה'ה'**]: أل ت]. ويكون الشكل الوحيد الذي أمكن فيه للفظ /اللات/ أن يلتبس مع لفظ /الله/ هو من قراءة الكسائي الذي كان يلفظ: /اللاه/ كلما مر بلفظ (اللات) وكان المشركون الذين كانوا يعبدون اللات، يعارضون بلفظها لفظ /الله/. وعندنا نقدر أن الآيات التي تنفي أن يكون للرب الإناث أو الأولاد: «ألا إنهم من إفكهم ليقولون ولقد الله وإنهم لكاذبون. أصطفى البنات على البنين»، إنما تعمل على إعلاء (الله) بما هو مذكور عن (اللاه) = (اللات) بما هو مؤنث. إذا تكمن الثغرة التي لم يوفق أحد إلى سدها حتى الآن - رغم قراءة الكسائي واعتراف أبي منصور وابن الأثير - في أن /الله/ مذكر، و /اللات/ حتى بلفظها الآخر أي /اللاه/ مؤنثة. كيف تحل هذه المشكلة؟

يظهر أثر رسوخ اللات في اللسان العربي ليس فقط من خلال ما أورده المعجمات العربية من /لنت/، بل هناك /أل ت/ و /ليت/ و /لوت/. تطالعك مادة /أل ت/ في «السان العرب» بـ: «الألت الحلف». و «أل ت عليه: طلب منه حلفاً أو شهادة، يقوم له بها». يروى أن رجلاً سمع آخر يقول لعمر: «أتق الله يا أمير المؤمنين» فقال له السامع مستكراً: «أنا ألت على أمير المؤمنين؟» و «روى عن الأصمعي أنه قال: ألته يميناً يألته ألتا إذا أحلفه». وهذا من /اللات/.

ونلاحظ أن /أل ت/ تعود فلتتسبب بـ /ليت/ حيث نقرأ في شرح /أل ت/ : «والله أيضاً: حبسه عن وجهه وصرفه مثل لآته يلبثه، وهما لغتان، حكاهما الزبيدي عن أبي عمرو بن العلاء». وفي التنزيل: «وما ألتاهم من عظيم من شيء». قال القراء: الألت: النقص، وفي لغة أخرى: وما يُلْتاهم. أما /لات/ و /ليت/ فأصلهما استغاثة باللات: **ה'ה'ה'ה'** (فيها * إذا كان المقصود لفظ الله فيجب أن يكون الحرف الأخير هاء / ه' وليس تاء كما هو مرسوم. والاعلاط كثيرة في النصوص المكتوبة بالحرف العبري أو بحرف اليوناني فلا يميزون السين من التاء ولا التاء من الهاء ولا العين من الجيم... عدا ما جاء رأسه في موضع رجليه.

اللات) أو فيا لنت. وقد ينظر في أمر /التي/ و /اللاتي/ و /تلا/. وقد يحلوا لك أن تنظر في /عنت/.

ورسوخ لفظ /الله/ ظاهر في /ألته/ و /وله/ و /هه/، مع أن الأخيرة تجعل الباحث يفكر في أمر الهلال والعبادة القمرية. وقد يكون لله في مواد /الو/ و /علو/ و /عله/ شيء من التناسل اللغوي لفظاً ودلالات ناهيك عما لله في مادة (لوه)!

ومدى اتساع المشتقات المشتقة من أحد الجذور يدل على أهمية خاصة لأحد مراكز ذلك الجذر. يمكن أن تنشأ حول المؤسسة المركزية مؤسسات قرعية. ويمكن أن تشعب من اسمها أسماء وأفعال أو يمكن لذلك الاسم أن يدخل في تركيبات تظل تتجاوز الحصر. فمن الأسماء الكبيرة التي تشعبت لأهمية وظيفتها كلمة /أم/. وهي لم تدرس بعد دراسة وافية. ومن أهم الألفاظ الدائرة في فلك الديانة الوثنية لفظاً /عتر/ و /عقر/. ف /عقر/ يتسع بطرق عدة أهمها: أن يدل المشتق منه بوزن معين على أكثر من شيء، وأن تتكاثر مشتقاته وتنظم في أكبر عدد من مقاييس الكلام، وأن يدخل اللفظ المشتق مع غيره ليدل على معانٍ لم تكن من ضمن المادة. وهذا التشعب والتوسع والتكاثر يشبه في هيئته هيئة المؤسسة التي يعبر عن تراخي وظائفها وعلاقاتها وإنتاجها. والطريقة الرابعة التي يتم بها التوسع فهي تحوّل بعض أو كل أصوات اللفظ لتنشأ ألفاظ لم تكن، أو لتجتاز مدلولات اللفظ المتحوّل إلى غيره مساحة من مشتقات ذلك الغير. وقد تكون المؤسسة دينية سياسية أو عسكرية أو ثقافية. وقد تكون شخصاً أو مادة لهما من الأهمية ما يملأ الشواغر ويحرك السواكن ويطيح الميهل.

ويمكن أن يحدث عكس هذا، فتكون إحدى المؤسسات أو أحد الأشخاص قد احتلّ قطاعاً واسعاً من الأوزان التي تنوب الألف والمئة، ويتصدع وينهار. وبانهياره قد ينهار البنيان اللغوي الذي قام بقيامه. كما ترى في انهيار معسكر اللات فلا /ليت/ ولا /لوت/ ولا /أل ت/ إلا ما احتل زاوية لم يزاحمه فيها لفظ من المؤسسة الطالعة. فهذه /ليت/ في عز صباها، إذ لا مثل لها يضاهيها.

وخلاصة هذا المقال على الصعيد الديني تشبه الخاطرة التي ما تزال تنتظر من يجلو غوامضها ومؤداها أن الآلهة في جنوب الجزيرة وفي شمالها ووسطها كانت عشية نهوض الإسلام على ونام فيما بينها. ولم توح المادة اللغوية الواسعة المتعلقة بأسماء أولئك الآلهة بأي تناحر يذكر فيما بين أفرادها ومجموعاتها. وبتعبير مختلف. إذا كانت القبائل تقتل وتتعدى فإن كل إله من الآلهة المتعادي أتباعها لا يدعى إلا إلى مثل ما يدعى إليه الإله الآخر. بل يبدو أن المغازي ما بين القبائل كانت ماضية نحو إسقاط اضطراب القيم. وإن بعض القبائل أو الأقوام عرفوا آلهة غير محلية ولم يعارضوها كثيراً ولم يبالغوا في التعصب لها. ولعل الإسلام قد حمل هذا الطابع فلم يعاد القيم الكبرى في الجاهلية ولم يعتبر وجوده مرهوناً بإلغاء ما عداه. وإن الله

العلي العظيم قد لاقى من الآلهة الوثنية إذعائاً وتسليماً أعجل من ذلك الذي لاقاه البدر الطالع من ثنيات الوداع في صفوف الأحلاف وفلول الأحزاب، وأسلمت له العربية الوثنية وجهها، ومضت في التطهر، قدر المستطاع، من مدلولات الآلهة المهزومة التي قد تغضب بجلالة وعزته لما كان بينه تعالى وبينها من اشتراكات لفظية ومعنوية: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الإسراء/ 110).

وأنا أعني هل أعني أني أعني؟

١ - تحصل للناس من المعارف عن أنفسهم أنهم أحياء وأنهم يتحركون وفقاً لمصالحهم، مصالح أبدانهم وأنفسهم وعقولهم.

ولكن قد ينشأ تناقض في ما بين القوى المحركة نفسها. ينشأ تناقض بين حاجة هذا العضو من الجسم وحاجة عضو آخر. يجبر المريض أحياناً على التزام رقاد محدد. فيحتاج الجنب الذي ينام عليه إلى الراحة ولكن حاجة العضو المصاب تقضي بأن يلتزم المريض النوم الموصوف. غلبت حاجة العضو المصاب على حاجة العضو السليم. ومن أسباب الانصباع لحاجة العضو المصاب أن الألم قد يكون أكبر إذا تغير الوضع، أو قد يكون المريض واعياً أن الضرر يكون أكبر إذا أخضع العضو المصاب للنيابة عن العضو السليم. وليس من الضروري أن يكون مصيباً في ما يعتقد.

وهناك مسألة أخرى هي أن حاجة بعض الأعضاء قد تكون من القوة بحيث تستغرق كامل اهتمام الشخص فلا يعود يلتفت أو يتنبه إلى حاجات الأعضاء الأخرى. وفي هذه الحال تتأذى الأعضاء التي لا تتغذى دون إدراك صاحبها المستغرق في تلبية الحاجة الطاغية. وقد يلاحظ البعض هذا الخلل في الشخص فيبهونه إلى حاله. وقد ينفع التنبيه أو قد لا ينفع. ويمكن أن تشتت الحاجة لدى أحد الأعضاء المهمة فيؤلم صاحبه إيلاماً يعطل انصرافه التام إلى تلبية الحاجة المهمة. وإذا لم يكن كذلك يظل المبرء منشغلاً بشيء عن شيء حتى يستنفد عنف الشاغل ويقع صاحبه في شغل شاغل جديد. ومنه أن يدأب على حال مماثلة أو يعدل.

إذا عدّل من موقفه ونظر في حاجات شخصه نظرة متكافئة العناصر، يكون قد وصل إلى ما يشبه العدل في الموازنة ما بين حاجات الجسم والنفس. ولكن حيلته في ذلك محدودة بهذه الحدود: أن تتوازن ضغوطات الأعضاء الجسمية ليتوازن الاهتمام بها. وأن تتوازن التطلعات الفكرية (النفسية) بحيث لا يجر بعضها البعض الآخر إلى الهاوية.

ولكي يحصل التوازن الأخير لا بد أن يحصل توازن في أبعاد النظر. والتوازن في أبعاد النظر وليد خبرة بعينها؛ خبرة متوازنة العناصر كذلك من حيث تترك صاحبها متباني الاهتمام بحسب تباينها.

والخبرة لا تكون متوازنة العناصر إذا حُصّلت عن طريق الغرق في تلبية الحاجة الطاغية

2- يكاد يتبين أننا جعلنا شخصية الشخص لا تكون إلا بهذا الشخص، ونكاد نكون قد عطلنا دور الواقع الاجتماعي والطبيعي (الكروي) في بناء شخصية الفرد. ولكن الأمر ليس كذلك. فالطفل الذي يكسر الراديو (وقد يكون على حق) يضربه ذووه على يده أو يسلطون أذنه أو يحرمونه من تلبية بعض الحاجات أو يصرفونه إلى الألعاب أو يخشون ما يخشون عليه منه... وفي جميع الأحوال يكتسب الولد خبرة. قد يكون فعل هذه الخبرة أن يتذكر الولد ما جرى له سابقاً عند إقدامه على العبث بالراديو وما يرتبط به في ذهنه نتيجة خبرة ثانية. ولكن يمكن أن تكون رغبته في اللعب آسرة إلى حد لا يتذكر معه العقاب الذي لاقاه سابقاً أبداً، أو قد يتذكره بعد فوات الأوان، أو قد يتذكره ويجهل أشبهه إليه أن يلعب مع العقاب المنتظر.

وهناك حالة أخرى هي أن الولد يمكن أن لا يربط بين الراديو والتلفزيون ولا يفتن أن اللعب بالتلفزيون يكلف ما كلف اللعب بالراديو إن لم يكن أكثر. فيلعب به وقد يكسره ويلقي عقاباً ويكتسب خبرة جديدة، وهكذا...

هذا يعني أن الخبرة يمكن أن تؤثر على الحاجة فتلطف منها أو تزيدها ضرماً. وكثيرة هي الحاجات المتولدة عن خبرات، أي ليست هي غريزية. وهذا يعني أيضاً أن الخبرة تزود الحاجة بأبعاد مختلفة كأن لا يعرض المرء حبيبته الثاني إذا كان غرضه للأول قد حرمه منه. وهذا يعني أن المرء أحياناً يعرف ويحرف، كما يعني أنه يعرف العقوبة أحياناً ولا يتوقاها لعجزه عن توقيها، ولعل في النكتة التالية، التي يبدو أنها غريبة، بعض العبرة: واحد وواحدة يمارسان الجنس بين قضبان الخط الحديدي. يصفّر الفطار في نحطات الرعشة المتبادلة، فلا العاشقان حاداً ولا القطار يستطيع الوقوف رغم وعي العاشقين والسائق لخطورة المنتظر. على من الحق أيتها القاضي؟

فالعجز كما رأينا يكون عجزين: عجز صاحب القرار عن التحكم بالقرار تحت وطأة الحاجة النفسية - الجسدية، وعجزه عن اتخاذ القرار المناسب تبعاً لعجزه عن الإحاطة بمجمل الظروف التي ستفاعل مع القرار أو عن التنبؤ بما يؤول إليه التفاعل المتعدد.

3- إذا تركت الخبرة أثرها في تأثير الحاجات على أصحابها، والظاهر أنها في الغالب تكون فاعلة، يكون ذلك معناه أن الإنسان في سعيه إلى تلبية حاجاته النفسية - الجسدية يقيم اعتباراً للبراني. أي لأناس آخرين وللطبيعة. بل إن هذا يجعل من حاجات الآخرين حاجات للفرد باعتبار هذه لا تتلبى ولا ترضى إلا إذا لبست تلك ورضيت. ويكون معناه كذلك أن كل تربية تظل غير مجدية ما لم تحافظ على التوازن التلوي ما بين حاجات سائر الأعضاء.

ولكن التربية التي تنطلق هذا المنطلق تصطدم بالعديد من العوائق. ومن أبرز تلك العوائق عجز الساسة، طيلة التاريخ، عن التحكم بهيئات الحاجات ومصادر إشباعها. فلا الحاجات كانت متماثلة مع الموارد المشبعة، ولا الموارد المشبعة استطاعت اللحاق بضرورات الحاجات أو تلبيتها. ولا نعرف إن كان ذلك ممكناً لعجزنا عن إدراك مستقبل كل من الحاجات وضرورتها لا اعتبار أن الحاجات تفني ضرورتها التي بفنائها تفني الحاجات ذاتها؛ فالعلاقة بينهما علاقة قتل دائم من هذا القبيل. ومن أبرز العوائق أيضاً استحالة جعل الناس، حتى الآن، يرضون بتقاسم متوازن للخير والشفاء، أي استحالة جعلهم يتمثلون أن حاجة الآخر قسيم وشقيق الحاجة الشخصية. بتعبير آخر، إذا قل القمح دون مستوى حاجة المجموع إليه، من يضمن رضى كل فرد من المجموع بقسط ناقص عن حاجته إليه؟ لا يضمن ذلك سوى أن يكون في الاعتبار الفردي الشامل: حاجة الواحد من حاجة الآخر ورضاه من رضاه بنسب متعادلة. وهذا الاعتبار تنقذه حقيقة سبق الإشارة إليها وهي كون الحاجة العضوية تستشري أحياناً إلى حد الغفلة عن العواقب: كثيراً ما يقول المتيم في وجه التحريم: ليكن ما يكون أو «البُدُو يُصِيرُ يُصِيرُ»... هذا إذا فطن لما يمكن أن يصير. ويمكن للحاجة أن تستشري وتجنح إلى حد الضرب عرض الحائط بضرورات حاجات الآخرين عن سابق علم وتصميم. ونشهد اليوم ما هو أشد بهيمة: انصباب عمل الوعي في التخطيط لسرط الآخر واعتباره، فني أم لم يفن، من ضرورات التلبية لإحدى حاجات السرطان السارط.

ويشكل هؤلاء مدرسة «بِرَاؤُ عَالِشَاطِرِهِ» (bravo). وهي مدرسة متفشية إلى حد سكوت معارضيتها خجلاً من الرأي العام الذي هو في الغالب من تلامذتها. ما العمل بهذه المدرسة وتلاميذها؟

إما أن يتركهما المتضرر يأكلانه نَسْنَةً نَسْلَةً انطلاقاً من منطق: «عيشة الذبابة ولا الجبانة» (الجبانة: المقبرة)، أو من منطق: «من ضربك على خدك الأيمن أدِرْ له الأيسر»، أو من منطق: «الأيدي أُمَافِكُ تَعْضُهَا يَوْسُهَا وَادْعُ عَلَيْهَا بِالْكَسْرِ، وَإِذَا أَنْ يَتَصَدَّى لَهَا. فَإِذَا تَصَدَّى لَهَا يَتَوَقَّعُ أَنْ يَغْلِبَهَا، فَيُؤَاحِلُ شَبَّهَ مَا كَانَ عَلَيْهِ؛ وَإِذَا غَلِبَهَا يُمْكِنُ أَنْ يَضَعَهَا مَوْضِعَهُ قَبْلَ غَلِبِهَا؛ وَإِذَا أَنْ يَسْلُكُ سُلُوكاً آخَرَ. وَالسُّلُوكُ الْآخَرُ يُمْكِنُ أَنْ يَسَاوِي بَيْنَ الْمُتَصَارِعِينَ. وَإِذَا تَسَاوَى الْمُتَصَارِعُونَ، وَالتَّارِيخُ لَا يَعْرِفُ هَذَا التَّسَاوِي إِلَّا فِي حَالِ تَوَازُنِ قُوَى الْخُصُومِ، يَنْتَظِرُ أَمْرَانِ. الْأَمْرُ الْأَوَّلُ: أَنْ يَتَعَبَّرَ الْمَغْلُوبُ الدَّرْسَ الَّذِي لَقَّاهُ وَيَبْقَى الْغَالِبُ الْجَدِيدَ عَلَى رُوحِ الْمَوَازَنَةِ فِي تَلْبِيَةِ الْحَاجَاتِ، الرُّوحُ الَّتِي تُمَثِّلُهَا الْمَغْلُوبُ، افْتِرَاضاً. وَالْأَمْرُ الثَّانِي أَنْ لَا يَتَمَثَّلَ الْمَغْلُوبُ وَأَنْ يَخْتَلِ تَمَثُّلُ الْغَالِبِ لَتِلْكَ الرُّوحِ فَيَحْصُلَ الْإِنْقِضَاضُ الَّذِي يَفْضِي إِلَى رُوحِ التَّفَانِي أَوْ إِلَى رُوحِ التَّرَاضِي الَّتِي تَنْتَظِرُ - بِحَسَبِ التَّارِيخِ - مِنْ يَنْقُضُهَا.

4 - ويبدو أن هذه الدورة الصراعية تتغذى أيضاً بعامل إنساني عضوي لا يمكن تلافيه ، وهو انفصال الأجهزة العصبية عند الواحد منا عن الأجهزة التي للآخر . فلا يعود الرمز الذي تفاهم به قادراً على إشعال معاناة الواحد في عصب الآخر . فالرمز يعادل ذكرى لخبرات متكررة ذلك نحن محرومون من الإحساس مع الآخر إنما نتذكر بالرموز ، مجرد تذكر ، شيئاً مما سبق لنا نحن أن عايناه . بهذا القدر تعيننا تجربة الآخر ، بهذا القدر تثيرنا . وقد تكون التحوّلة التي تستثيرها معاناة الأخ (ابن العشيرة) في أخيه أقوى من نخوته لذاته ، فالذي جُنّ هنا ليس الإحساس المشترك ، بل الحاجة المتولدة في الشخص نتيجة تأثير أيديولوجي مقرون بالخبرة ؛ بمعنى آخر ، الحاجة الشخصية التي يغذيها الأخ ، ومن ضمنها الإيمان على الأحاسيس التي تكون به . مع أن التوازن قلما يتوفر بين الأخ وأخيه ؛ حتى وإن رأيت الأخ يفدي أخاه بالنفس أعلم أن كلا منهما ينشد غير الهدف الذي لصاحبه ويلبي غير الحاجة التي له . إن قناة الإحساس المتبادل بين الشخص والآخر مقطوعة ولا سبيل إلى وصلها . ارتعاشة الجنس التي تحدث في الأنثى والذكر في آنٍ واحد ليست إحساساً متداخلاً رغم كل مظاهر الالتحام العضوي .

ليس هناك من لذة مشتركة ولا ألم مشترك ، مصدر اللذة والألم يكون أحياناً مشتركاً . فالتاس الذين تفرح لفرحهم وتحزن لحزنهم موجودون فيكثرة غالبية وفي كل الأرض . وهذا ليس معناه التعاطف بينك وبينهم . إن معناه أن الذي ساءهم يسوءك وأن الذي لذهم يلذك ، أو أن حالهم السيئة تسوءك وحالهم اللذة تلذك . نفترض أن المظلومين يلذ لهم اندحار الاستعمار . واندحار الغزو الأميركي لغيانام قائلاً كارهو الاستعمار . يكون المفرح مشتركاً ولا تكون الفرحة ، كشعور ، متواصلة ما بين شخص وآخر . بهذه الحال يمكن أن يفرح اثنان بنسب متعادلة مع كون أحدهما عدواً لِدُوداً للآخر . لو تمكن منه قتله . وفي الحال الثانية يتوقف أحبابنا في مساعيهم التي لا تعيننا فيفرحون فراحهم فرحين ففرح . فرحتهم تعتبر المؤثر الخارجي الذي أوصلنا إلى الفرح . موضوع فرحتهم نجاحهم ، وموضوع فرحتنا فرحهم .

5 - هذه السدود القائمة بين حواس إنسان وإنسان لا يثقيها سوى العقل . ومهما تكن هذه الثقوب ضيقة في الوقت الراهن يظل توسيعها ضرورياً بالنسبة للإنسان .

يبدو أن التماثل العضوي - العصبي لا يناء الجنس قد يمكن ، بالتأثيرات المتماثلة ، من الحصول على نتائج متماثلة . نتوقع أن يكون الحكم واحداً من حيث الجوهر . إذا اكتوى الإنسان بالنار التي كوى بها أخاه يمكن أن يختزن خبرة تجعله وتجعل غيره ، ممن كسبوا خبرة مماثلة ، يدركون أن ضرر الآخر يجلب ضرراً لمن أضر . وإذا قاسم واحداً أخاه الخير الذي جناه ،

يمكن للآخر أن يبادل ، عن رضى ، جميله بجميل مماثل . هذه الأمور ممكنة ، ولكن عكسها أو غيرها ممكنان أيضاً .

ويصل الإنسان في علاقاته بالآخرين وبالطبيعة إلى مشاكل وعقد يستعصي حلها على الأفراد والجماعات . ويصل الاعتقاد بالناس إلى حد اليأس من حلول مُرضية . ثم يأتي الفرج في أحلك الساعات . قد يأتي على أيدي أشخاص كانوا عادين إلى الأمل . ويقدر ما يكون الموقف مستعصياً ، ويقدر ما يكون صعباً ، ويقدر ما تقترب الحاجة الحيوية من موتها بسبب انطماس مليئاتها ، يقدر ذلك تأتي الحلول باهرة وتكتسي هالة الألوهية والسحر . يقدر ما يحيا الناس بالحلول يضعفون أمامها وتستولي عليهم ويسترخضون نفوسهم إذا ما قاسوها بها . يقدر ذلك يتحول أصحاب الحلول من أشخاص عاديين إلى أبطال خارقين ، إلى معبودات . ويقدر ذلك تصبح أسماؤهم وفعالهم وأقوالهم مثلاً على في مجتمعاتهم : «أني دخيل مُحمّد ، فيه أحسن من اسم مُحمّد؟!» وتخضع الأسماء ، أسماء العاديين من الناس لقانون الراحة في النطق . فينادي الناس من اسمه / محمد / منهم بـ / مُحمّد / (بتسكين أوله) ، وحين يذكرون اسم نبهم يجمدون العمل بالقانون ويلغظون الاسم ، كما توارثوا نطقه ، دون تغيير محسوس : مُحمّد .

من هذا المنطلق نفهم نشوء المحبة والاحترام للأبوين . وبه نفهم نشوء الزعامة كولاة جماهيري ومحبة جماهيرية لشخص ، وبه نفهم تأليه التمر والحيوان . . . وبه نفهم التأييد الجامح لبطل رياضي ينكي خصوم جماهيره بدحر الرمز الآخر . وبه نفهم تعشق الناس لعمل فني دون سواه ، لجهة كونه ، إذا تحسبنا ، يحيي في النفوس ما تحلم بتحقيقه في الواقع . وبه نفهم الانتحار النفسي والانتحار الجسدي على أنهما التعبير عن اليأس من الحصول على ما لا تكون الحياة إلا به بالنسبة للمستحضر . وبه نفهم إجلال الأجيال لأصحاب العقول الخارقة من علماء وفلاسفة . ومن المنطلق نفسه نعي جوهر تقديس الشعوب للغاتها باعتبارها أعظم تعويض بشري عن انقطاع الحواس ، وأعظم حل لمشكلة التفاهم والتواصل . والنظرة ذاتها تصح في الارتداد عن القادة وتعاليمهم ، كما تصح في سلوك المرتدين النادمين . وهي تصح في الأخلاق العامة التي تسمك بها الجماعات باعتبارها قوانين حيوية ينطوي العلم بها على الطب الوقائي والاقتصاد (تأمل) . . . وهذا الفهم يبين ، بصورة إجمالية ، صدق الأنبياء مع نفوسهم ، وبيان الثقة الهائلة والفرح العارم للذين نحسبهما في شخصيات الذين لسان حالهم : «وجدتها» .

هكذا ، في نظرنا ، يتكون الفكر العبادي اللاهوتي والناسوتي على السواء . وهكذا يتراكم التراثي عبر الحقبة ولا يتكسر ضمنه إلا ما كان عظيم العمق ويعيد المدى ، يبدو صالحاً لكل

زمان ومكان، باعتبار الزمان عمقاً للمكان الذي هو في الأصل فعل الكون (المصدر الميمي من كان). فلا يستطيع المعاصر أن يندد بالتراثي (الند للند) إلا إذا بلغت منه الثقة بالنفس أنه بمستوى التراثي، نده. ورغم جامع الثقة بالنفس يلتجئ المعاصر إلى التراث ليجد فيه ما يعضده ضد تراثي آخر إذا كان في صراع وتحد مع ذلك التراثي. فالتراثي حصن حصين للمجتمع الذي عليه، يتخذ منه متراساً ضد كل معاصر يتعلق في الهواء ولا يعرف الانتماء (النماء مرتبط بالجذور).

الشخص الذي ترمع، في الأذهان، على عرش خوارقه صار رمزاً محبوباً محبة أصحاب الأذهان لذلك الرمز. والأفكار التي تربعت على عرش تحقيقاتها وفحوايتها تستمد هالتها من محراب أجسادها. والحركة التي الطوت في الإشارة تبعث في رمزها هذا ما يبعثه الإحياء في رقع اليد بالتحية (من الحياة) من تطيب للخواطر. والكلمة التي اختصرت مدلولاتها تبرق إلى سامعيها والناطقين بها بعض ما لتلك المدلولات من فعل في الأشخاص، والنص كذلك.

ولكن الرموز مدحوضة بضدها (شقيقة المصد). فالشخص الذي استوى رمزاً للخير بين مؤيديه هو نفسه رمز الشؤم والويل بين مضاديه. والفكرة التي تجسدت قوة في جماعة وكانت رمزاً لتلك القوة هي نفسها رمز المرمي الآخر بالنسبة لمن ضعفت بها. والكلمة التي هي بنية صوتية تباينت مع مدلولات عند جماعة، يمكن أن تباين مع غيرها عند جماعة أخرى. والرمز يظل رمزاً، وقد يحمل الرمزية إلى ما تباين معه مما هو نقيضه، كما نجد في ورثة المجد من غير الأمجاد. ويمكن أن يسقط في البرود حين يصبح عاقراً. والتماثل الإنساني في الخبرات والأعضاء والعمل، مجلبة لرموز إنسانية عامة.

6 - بناء عليه، يكون الرمز انبثاقاً فكرياً حياً، ويتولد عن تفاعل الشخص (البنية المميزة في نوعي من سواها) مع أشخاص الكون الأخرى، بنسب متفاوتة. ويتحرك الوعي والحس به حركة الوعي والحس بغيره. ولكن الشخصيات الطبيعية والفكرية تختلف، في الحقلين، بطول الأعمار والأفعال والصفات: لكل شخص كينونته المميزة. والتغير الدائم الذي يصيب البنى يومهم بعدم وجودها إلا فانية لأنها إذا ثبتت تمتعت بوجود غيرها. ولكن يبدو أن التغير الدائم صفة من صفات البنى. كصفة الوجود. والبنية التي تهى ثم تتعلم تقضي إلى غيرها المتغير حتى ينعدم مقضياً إلى غير آخر متغير.

وهنا يتجلى معقول الجدال الكوني صورة مقيسة على معقول الجدال الفكري. أي أن تياراً كونياً يمكن أن يلتقي باخر فيبدو أن لقاءهما قد أقصح عن انعدام التيارين وتولد تيار ثالث نتيجة لذلك، ولكن هل كان هناك غناء أو عدم لما قد أدخل من نفسه الفكر أو الكون ليكون غيره؟

يقول حديث داخلي عن أناس قتلوا رجلاً:

- معهم حق.
- ما معهم حق.
- معهم حق وما معهم حق.
- كيف تحكم في مثل هذي الحال؟
- اطرح ما لهم مما لهم وعليهم.

اندفع الفكر من العبارة الأولى (غير مفصولة عن مدلولاتها) إلى العبارة الخامسة. البنية المتولدة من «معهم حق» دارت في الذهن، والتقطعتها المسجلة، ثم سمعت ثم ذوت. وكانت ترجع إلى الذهن فتشغله خلال جميع المراحل مع تغيرات أدركها وأخرى لا أدركها (هذا استنتاج سابق لأوانه). وهذا يعني أن العقل ثبت «معهم حق» أولاً وثانياً وثالثاً ورابعاً وخامساً بوجود تغير. ولكن «معهم حق» وجدت فزالت بوجود «ما معهم حق». وعندما زالت وجدت أيضاً في عدمها. إذ تجد «ما معهم حق» مركبة من «معهم حق» ومن نفيها. ونجد أيضاً أن «معهم حق» تدخل في تركيب الجملة الثالثة مرتين: «معهم حق وما معهم حق»، وهي عبارة اجتماع التقضين في بنية واحدة، أو هي عبارة النمو الفكري من وعي حق القاتل في القتل إلى وعي ذلك مع محبوبة القاتل. ونجد فوق ذلك أن «معهم حق» موجودة في الجملة الرابعة مرموزاً إليها بالقول «مثل هذي الحال»، أي حيث يكون القتلة «معهم حق» و«ما معهم حق» في آن واحد. والجملة الخامسة فكرة مركبة يدخل فيها عنصر «معهم حق» على أوجه:

$$\begin{aligned} & \text{«اطرح ما لهم مما لهم وعليهم.»} \\ & = \text{[«معهم حق + ما معهم حق» - «معهم حق»]} \\ & = \text{العقاب.} \end{aligned}$$

7 - يتبين أن «معهم حق» كائن فكري برهان وجوده قائم في إدراكي له كبنية ذات شخصية فريدة لها عناصرها المترابطة ترابطاً يؤدي إلى تميزها من سواها في الكينونة والفعل والانفعال. وهي بهذا كله مثل سائر بني الكون. يقضي التحليل الدقيق لتركيبها إلى ظهورها عقدة، فيها انعقدت أطراف بني أخرى. أي أن عناصرها المتناهية في دقتها ترامت من بني شتى في جهات شتى والتقت بعضها على أنحاء محددة، فتكوّن بهذه العلاقات المحددة المختلفة من سواها ما نسميه البنية المميزة، أو الشخص الكوني أو الشيء، أو الفرد. ويقضي التحليل الفردي - الجماعي إلى ظهور فعل البنية وعناصرها بغيرها، وإلى ظهور أفعالها بذلك الغير، وإلى ظهور مساهمتها في بناء بني أخرى. وإلى ظهور حركتها الدائمة وتحريكها الدائم. وإلى ظهور حقيقة

فنائها وتفكك عناصرها المكونة، وإلى ظهور فعل الغياب أو فعل الانحلال.

أنا أدرك كائنات. وأدرك إدراكي لتلك الكائنات. وأدرك أن إدراكي لها هو شيء حصل نتيجة تأثيري الواعي بها. وأدرك أن الكائنات شيء وأن إدراكي لها شيء آخر. وأدرك أن بعض الكائنات تولد وبعضها يفنى أو ينحل أو يتلاشى. وأدرك أن بعض الأفكار والأشياء تعيش أكثر من بعضها: أي أن البعض يكون موجوداً إلى وجود غيره فيسقط من الوجود شيء ويبقى شيء آخر. وهذا يصح على الفكري كما يصح على غيره. وأقيس على ما أدرك من الأشياء والأفكار ما لا أدرك: أقيس على ما أدرك تكوّن واستمرار وفناء ما لا أدرك. وبعض الإدراكات والأفكار تظل في وعي إلى أن أموت وبعضها يفنى عليّ. ولكنها بموتي تنفد وجودها في ولا تنفد بالضرورة وجودها في غيري. وبموتها الذي بموتي يطرأ تغير على فعل البنى التي كانت قد وجّدت بوجودي مُفاعلاً فرداً تتفاعل معه تفاعلاً فرداً ينتهي استمراره بنهايتي. إذا كانت فكرة الحق والمساواة تعيش في خمسين فرداً ومات أحدهم، فإن ريشة سقطت من جناح هذا الحق. وقد يفنى المعنى كله مع عبارته بفناء العلاقة التي كان بها.

8 - كثيرة هي الأمور التي أحيا وأموت دون أن تخطر لي ببال. وكثيرة هي الأمور التي تشغل بالي. وأدعي بأنني أعرف ما يشغل بالي، وأدعي أيضاً بأنني أعرف مصادر بعض تلك الشواغل: أرى النار، أشم رائحة وقودها، أرى أشكالها وحركتها وألوانها، وأسمع أصواتها، وتلذّني حرارتها، وأحس تأثيراتها على الأشياء المحيطة بها... ومادامت النار تبعث برسائلها، وما دمت أتلقى تلك الرسائل، فإن أحاسيسي تواصل وجودها؛ قبل أن أستقبل تلك الرسائل لم تكن لدي تلك الأحاسيس. وعندما خمدت النار لم تعد لدي تلك الأحاسيس.

صار عندي أن هناك ثلاثة أشياء: النار ومعطياتها، الأحاسيس المتولدة عن تفاعل أعضاء الجسم مع تلك المعطيات، الأنا الذي يعي ذينك الشئيين ويعي أنه يعيهم.

قد يبدو لمن يقرأ هذا الكلام أن الكاتب يكتب والنار من حوله. ولكن الواقع هو أنه ملفوف بطقس بارد. إلا أنه ظل يدرك، في غياب النار، صور مكوناتها وصور تفاعلاتها وصور وعيه لجميع ذلك. وقد تقوى الصورة الذهنية في غياب الأصل بحيث تستجيب أعضاء المرء الحالم لفعل الصورة استجابة يوقن متى صحاحقيقة وجودها.

وأنا أحس وأعي أحياناً أنني أحس. وأنا أتذكر وأعي أحياناً أن صوراً ومشاعر تتحرك في شخصي كما أعي أن أفكاراً تتكون في هذا الشخص. وأستطيع أن أحدد بعض تلك الصور والمشاعر والأفكار، وإن تحديداً ناقصاً. واعي أنني أعي أنني أحس أو أتذكر أو أشعر أو أفكر.

للحال حضرتي صورة رسام. بوجهه الأسمر المستطيل ولحيته الباكستانية الشائبة، وشعره الذي عاد كالإكليل حول صلح في أم رأسه، وعينيه البراقبتين، وبرزته الداكنة على جسمه النحيل، وحركاته الخفيفة المقرحة، وصوته المشوب بشوئين من جراء كسور في ثناياه، وجملته اللطيفة: «أنا بصري مو سمعي»...

وللحال أيضاً وعيت أنني ذكرت هذه الصور. كيف وقفت على هذه الصور وعلى الشعور الذي انساب في الأفكار التي تكونت بها؟ هل يولد الوعي من موضوعه كما ولدت أفروديت من خصوية البحر؟

إني أتساءل. ألا ترى في «إني أتساءل» وعياً تجلّي في وعي التفكير المتسائل؟ «إني أتساءل» تكشف عن واعٍ يعي فعله. ولكن هذا الواعي، حين قال «إني أتساءل»، كان قد أصبح خارج التساؤل، أصبح ينظر في ما قد فعل. وهو ينظر في ما قد فعل أصبح في شغل آخر. صحيح أنه أدرك نفسه وقد سأل سؤاليين فكانت عبارة إدراكه لذلك: «إني أتساءل». ولكنه ما إن رأى نفسه يحكم على فعله حتى كان يعبر عن ذلك بالقول: «إني أتساءل» / هي حكمي على تساؤلي». وهنا أيضاً أدرك الواعي وعيه الثاني الذي هو واعي وعيه الأول. وواعي واعي الوعي يظل، بدوره، غير واعٍ إلى أن يعيه واعٍ يطل عليه ولا يطل على ذاته في أثناء وعيه له. عين النبع تطلع على المجري ولا ترى ذاتها.

9 - إذاً، وعي الإحساس، ووعي الذكري، ووعي الصورة، ووعي الفكرة شركاء في كون الواعي منهمكاً ببعضها. الواعي الذي يعي الإحساس يغرق في وعيه له. والواعي الذي يعي الصورة الخيالية يغرق في وعيه لها، والواعي الذي يعي الفكرة يغرق في وعيه لها. الواعي الغارق في وعيه يصبح ذاهلاً عن نفسه فلا يعي أنه يعي إيان وعيه. وإذا تغير الوعي بتغير المفاعلات يكون قد ولد وعي جديد يشغل الفكر ويذهله عما يجري له، يتكون من تفاعل يجري في المرء ما بين أفعال قواه. ومع ذلك يبدو المرء لشخصه الواعي غير راض عن هذه النتيجة. ولكن، للأسف، قبل حين ضُبط الواعي في الشخص حقيقة شعور الشخص، أي عدم الرضى عن هذه النتيجة، كان بالتأكيد غير راضٍ عن هذه النتيجة. وما إن ضبط الواعي ذلك الشعور حتى غاص في ضبطه له. حين كان غير راضٍ شيء، وحين ضبط عدم رضاه شيء آخر. إلا أنه في الحالين لا يكون سوى واحد ليس واحداً أبداً. الذي ليس راضياً عن تلك النتيجة يتكون من تفاعل شخصه مع النتيجة: النتيجة وهو في تفاعل، أدى بالثلاثة إلى عدم الرضى. وعدم الرضى هو عدم رضاه. ووعيه لحاله عقدة تفاعلات، ما إن تكون موجودة حتى يلتغي كونها تتكون وتدخل في تفاعل مع واعبها حيث ينشأ وعيه لها. وكلما كان وعي يكون هذا

الوعي مفاعلاً جديداً ينتج عنه تفاعل جديد أو وعي جديد لا نعيه ونحن نعيه، بل نعيه بعد أن يكتمل وعينا له.

وما لا أعني أنني أعنيه، مما يدخل في مفاعل من مفاعلات الوعي، أعنيه بالنيابة، أي حين أعني العقدة التفاعلية التي كان ما لا أعنيه عنصراً من عناصر أحد مفاعلاتها. إذا كنت صياداً وعينك على الحمام فقرصتك نملة في رجلك والملك قرصها يمكن أن يتحول انتباهك عن الحمام إلى الألم. وإذا بعث فيك الألم ذكرى آلام مضت تستغرق الذكرى حتى يتولد شاغل، جديد يليك عما قبله، وإن كان ما قبله متضمناً فيه، ويستغرق بدوره.

10 - والقوة الواعية تطوي في كيانها المتطور أبداً سائر تفاعلاتها مع المفاعلات التي هي أحدها والتي تنأى إليها (الواعية) عبر الجسم ومنه. وظائف الجسم أو قواه تلتقي في القوة المركزية التي هي الواعية. وأبرز ظاهرة من ظاهرات استمرار التفاعلات التي انطوت في الواعية تتجلى في العادات والاجترار الفكري كما تتجلى في الموروث التناسلي الذي يزيق إلى المولود من الأبوين عبر التحام خليتين من خلاياهما الجنسية أو عبر تكاثر خلية جنسية مفارقة لأبها أو غير مفارقة. وحين تتكون الأحاسيس والذكريات والأفكار أو ما تتركب منها، تستيقظ معها عباراتها اللغوية والحركية التي تسري إلى آلات التعبير، ومنها جهاز النطق، فتتقلقل بالعبارات، وتتقلقل جهاز النطق يحدث الذبذبات النطقية التي تتغلغل في الأجسام الملاصقة حتى تصل إلى السمع فتتكون جمل الاختلاجات السمعية ثم الأصوات اللغوية التي تولد مدلولاتها، وتكونها يتفاعل مع الأنا تفاعلاً نسبياً الإحساس أو وعي التأثير الداخلي الحاصل بتفاعل البراني مع أعضاء الجسم وقواه.

هذا دليل استقبال المرء لرسالة المرء الآخر الذي يستقبل رسالته بنفسه أيضاً. والتفاعل بين المرء ورسالة المرء الآخر دليل حركة واعية هذا وذاك. كما أن استقبال المرء لرسالة من ذاته وتفاعله معها دليل حركة واعية، أي دليل وجودها. وجود فعلها الذي هو الوعي. إلا أن هذه الواعية لا تعني وعيها قبل حين وعيها لوعيها الذي كان. وأنا أعرف لا أعرف أنني أعرف. وحين أعرف أنني عرفت لا أعرف أنني أعرف أنني عرفت (لا تنس أهمية الصيغ الفعلية في الدلالة). كان الكون الذي تكون عليه الأنا الواعية لا يبين لذاته حين يكون حالاً لهذه الذات، بل يبين للبنية التي تتكون من تفاعله ككائن كان مع الأنا الواعية التي لا تكون إلا واعية وغير واعية في آن. وتكون هي هي بما كانت عليه من بناء وتكون غيرها بما هي تتفاعل مع طارئ تلقح منه وتلقي يحملها بين عناصر بنيتها مما يؤهلها للقاء جديد ووعي جديد. وكل وعي جديد يقفز فوق الوعي الذي كان، محولاً على أحد عناصره، ولا يدرك ذاته إلا متى أخذ به الزوال، إلا متى أصبح خبرة من خبرات الواعية لا تزول إلا بزوال الواعية، أو بزوالها عنها.

بين وعي الواعي وبين وعيه لذاته تعني، يظل ربح من الكون.

وهنا لا يبين أي فرق بين الواعية تعني الإحساس وبينها وهي تعني الفكرة أو الصورة الذهنية. لأن المحسوس يظل غير محسوس إلى أن تصبح رسائله من المفاعلات التي تشترك في تفاعل تتكون منه الحالة النفسية التي أعنيها أو تهرب في ثانيا حالة أعنيها، تماماً كما يختفي فعل المحسوس الدقيق في إحساس الشيء الذي تكون رسائله مفاعلات في النفس أعنيها.

11 - يكاد القارئ يتصور أن الأنا محض منفعة: تتغير بتغير الرسالة التي تستقبلها. ولكن ما إن تتحد الرسالة بالأنا الواعية ويتكون الحال المعين، حتى يباشر فعله في الصعيدين، الفكري والجسدي. في الصعيد الفكري يتكون الحال (العقدة التفاعلية) ويكون بمثابة مفاعل جديد أو رسالة جديدة تلتقي الواعية ويتكون الحال الجديد المبني من تفاعلهما، وهكذا... وفي الصعيد النفسي ينداح فعل الكون الفكري (حال الواعية) في الأعصاب وتكون الحالة النفسية المحركة للجسد باتجاه بناء وضع مادي أو بنية مادية براتية تكون رسائلها قادرة على التفاعل مع الأنا تفاعلاً ينبج بنية أو بنية فكرية تلي تطلعات الأنا المحركة. ولكن حدود مطاوعة جسم المرء، وحدود استجابته لخطة الواعية (وعيه)، وحدود مطاوعة المواد التي تخضع لتأثيرات عمل أعضاء الجسم المحكوم بحال الأنا الواعية عبر اندباح فعل هذا الحال في الأعصاب المتغلغلة في خلاياه، تترك بالرسائل إلى الأنا خلال جميع المراحل التنفيذية فتتبدل أحوال الأنا الواعية، أي تتغير الخطط والأحوال النفسية؛ وتبعاً لذلك تتغير البنية التي يجري صنعها خارج الجسم وبه. لهذا نجد البون شاسعاً ما بين التخطيط والنتائج بقدر ما تتغير الخطط تبعاً لتغير الوعي أثناء التنفيذ، وبقدر ما تعصي المواد أمر الصانع: فقد «تجري الرياح بما لا تشتهي السفن».

بناءً على هذا الواقع نجد العلم ينحو المنحى الأيسر ويهرب من الأعبس. بل نجد الإنسان يتكيف مع النتائج التي تأتي أن تتكيف مع أحلامه. ذلك أن تحريك المادة من قبل الإنسان، كتحويل الإنسان من قبل المادة، محكوم بحاصل التفاعل ما بين الإنسان والمادة: كلما كان أحد المتفاعلين ألبن، كانت آلة الآخر فيه أفعال. وكل مفاعل خفت فعله واندغمت رسالته إلى الواعية في رسالة مفاعل آخر، تكون رسالته في الوعي كرسالة المواطن العادي في هذه البلاد حملها لنائبه كي يوصلها إلى مركز القرار فوصل هباءً منها عبر رسالة النائب ولكنها هي لم تصل لأنها اندغمت مع غيرها بشكل أو بآخر في رسالة النائب.

وإذا ما تزاممت على الواعية رسائل مختلفة أزاح أقواها أضعفها فوصل وفعل. وهذا هو شأن الإعلام بما فيه الكلمة والصورة والحركة أي كان نوعها. وبما أن الوعي قد بدا للوعي

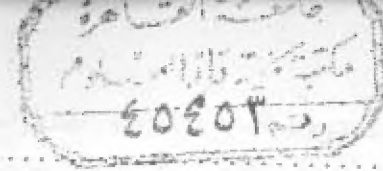
كأي شيء آخر من حيث شروط أفعاله وانفعالاته، فقد راح الناس الذين وعوا هذا الواقع يصنعون الرسائل التي تحول وعي الآخرين إلى حظائر دواجن وحيول.

يُطْلَعُ الوعي إذاً على وعي الغير، تُطْلَعُ عليه نُظُمُ الأَلْسُنِ وتُظَم استعمالات العلامات؛ ويعي من قوانين عمله وعمل غيره؛ فيتمكن المريد الأنفذ قوة ووعيا من خصمه الذي فيه وخصمه الذي عليه.

فلولا هذه النافذة على العالمين ظل الكون دخاناً مظلماً.

المحتويات

5	اهداء
7	المقدمة
11	المدينة : تقضي اللفظ
19	تأصيل المعجم وفقاً لتطور الدلالة
19	1 - أصوات الضرس ومحاكاتها (ضرس / درس)
20	2 - ترتيب جروسها
20	3 - حكايات مختلفة لأصوات الضرس
22	4 - شروط اشتغالها على الضاد التي وضعها سيبويه
23	5 - لمحة من الضاد المفقودة ومبرر سقوطها من «لغة الضاد»
24	6 - السمة الجامعة بين (درس) و (ضرس) رغمًا عن الاستقلال
25	7 - معجم (درس) نموذج لمنحى معجمي يراعي تطور الدلالة
25	8 - (ضرس) أولى من (درس) بأعمال الأستان
27	9 - مبرر القول بمعجم يوافق تطور الدلالة
29	عم والباء اللتان يستقبلهما مضارع العامية
35	مناجم النفي : (مثال : لا)
47	من أسرة الأصوات الأنفية - الفاظ النياقة
53	الحقيقة والمجاز بحسب الطاقة
63	الكناية مفاتيح القواعد والأسماء
63	1 - الكناية قبل دراسة البلاغيين
63	1 - الكناية والكنية في الحديث
65	2 - كنى الرؤى واعتبارها



- 3- الكناية في اللغة 66
- 4- الكناية بالنفي عن تلطيف المعنى عند الجاحظ 69
- 5- من كنايات الشبه في المآل والشيء عند منشئه والعينة والاتجاه 70
- 6- الكناية بالمثل وبالمجاورة والمخالطة 71
- II الكناية عند البلاغيين** 75
- أولاً: المبرد 75
- 7- من كنايات الاتجاه والكف والتحول والأداة والكنية 76
- ثانياً: ابن المعتز 76
- 8- كنايات المستوى وتماثل الأثر والعلة والجريمة والعقاب والمقاييس 80
- ثالثاً: نقد النثر ونقد الشعر (قدامه بن جعفر) 80
- 9- كناية بنفي الشبه عن عكس صفة المشبه وكناية الأرداف 84
- رابعاً: الكناية في «الموازنة» (الأملدي) 86
- خامساً: (أبو هلال العسكري) 89
- 10- كنايات الثورية والعينة 90
- 11- كنايات المآل والأداة 91
- 12- من كنايات المثل والاتجاه والمشاركة اللفظية 91
- سادساً: (الباقلائي) 91
- 13- كناية شبيهة وكنايات اتجاه 93
- سابعاً: (الشريف الرضي) 93
- 14- كناية العضو والأداة 94
- ثامناً: الثعالبي وابن رشيق على خطى المبرد 95
- 15- كناية العضو عن عمل الأداة 96
- تاسعاً: الجرجاني امام قدامة بن جعفر 98
- 16- كنايات التحول والوسيلة والعينة والمصاحبة 101
- III خاتمة: الكناية بين اللفظ وعدمه** 108
- بين الجدد والغدد 113
- بحث عن آلهة مهزومة خلف اللسان المصفي 117
- 1- الوطن والوطن 117

- 2- الوطن والصنم 127
- 3- اللات والله 135
- وأنا أعني هل أعني أني أعني 143